فلسفة

ميشيل فوكو

«يجب الدفاع عن المجتمع»

دروس أُلقيت في «الكوليج دي فرانس» لسنة ١٩٧٦

ترجمة وتقديم وتعليق

د. الزواوي بغوره



دار الطليعة - بيروت

هذه ترجمة كتاب:

«Il Faut Défendre
La Société»
Cours au Collège de France - 1976

par:
Michel Foucault

Édition:
Gallimard / Seuil
Coll. «Hautes Études»
Paris
1997

ميشيل فوكو

يجب الدفاع عن المجتمع

دروس ألقيت في «الكوليج دي فرانس» لسنة ١٩٧٦

ترجمة وتقديم وتعليق

د. الزواوي بغوره

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
تشرين الأول (اوكتوبر) ٢٠٠٣

مقدمة عامة

أولاً ـ في السياق العام للكتاب[1]

ينــدرج هذا الكتاب في سياق نشر الأعـمال الفكرية الأخيرة للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤). ومن هذه الأعمال دروسه التي ألقاها في الكوليج دي فرانس Collège de France[2] ما بين عامي ١٩٧١ و١٩٨٤. ولقد تولى هذه العملية مجموعة من تلامذة الفيلسوف على رأسهم فرنسوا أوالد François Ewald ودانيال دفير Daniel Defert وألخندرو فونتانا Alessendro Fontana . . إلخ. وتقوم دارا نشر غاليمار Gallimard وسوي Seuil بطباعة هذه الأعمال ضمن سلسلة "دراسات عليا" Hautes études التابع لمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية. ولقد تم إلى حد الآن نشر ثلاثة كتب هي: **غير الأسوياء** *Les Anormaux* ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥، **وتأويلية الذات** *L'Herméneutique du sujet* ١٩٨١ ـ ١٩٨٢، **ويجب الدفاع عن المجتمع** *Il faut défendre la société* ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦. وهذا الكتاب الأخير هو الذي نريد أن نخصصه بالدراسة والتعليق والترجمة نظراً لمكانته وأهميته في فهم مسألة السلطة والفلسفة السياسية عند الفيلسوف.

درّس ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس من كانون الثاني/ جانفي ١٩٧١ إلى حزيران/ جوان ١٩٨٤ تاريخ وفاته، ما عدا سنة ١٩٧٧ حيث استفاد من سنة تفرغ أو سنة سبتية sabbatique. وكان الكرسي الذي يشغله يسمى بـ "تاريخ الأنساق الفكرية" Histoire des systèmes de pensée. يخضع نظام التعليم بالكوليج لقاعدة خاصة، وهي أنه يجب على الأستاذ المنتخب في هذه الهيئة أن يدرّس ستاً وعشرين ساعة في السنة، يقدم فيها بحثاً أصيلاً وجديداً. أما حضور هذه الدروس فكان حراً، كما أن المؤسسة لا تمنح شهادات علمية. وبلغة هذه المؤسسة العلمية، يقال إنه ليس للأستاذ طلبة ولكن له مستمعون.

كان ميشيل فوكو يلقي دروسه كل يوم أربعاء، وذلك من بداية كانون الثاني/ جانفي إلى نهاية آذار / مارس. ونظراً للحضور الكبير لدروس الفيلسوف

والمكون من أساتذة وطلبة وباحثين وفضوليين وأجانب، فإن الأمر تطلب تحضير قاعتين للمستمعين. وهو ما يدل على الحضور والإقبال الكبير على دروس الفيلسوف وذلك منذ منتصف السبعينات حتى تاريخ وفاته.

وصف ميشيل فوكو دروسه بالبحث. من هنا يصح القول إنه إذا كانت كتبه ودروسه تتماثل في الموضوع فإن المادة المقدمة مختلفة. أي أن الدروس التي كان يلقيها، تصدر عن نظام خطابي خاص في مجموع الأفعال الفلسفية التي قدمها الفيلسوف. فلقد حاول تقديم نوع من جينيالوجيا Généalogie المعرفة والسلطة وهذا ابتداء من سنة ١٩٧٠ في مقابل أركيولوجيا Archéologie التشكيلات الخطابية التي قدمها في أعمال سابقة لذلك التاريخ. على أن للدروس وظيفة في الحاضر، فالمستمع لم يكن مشدوداً إلى قوة الصياغة النظرية وجدة الموضوع فقط، ولكنه كان كذلك يجد أجوبة على الأسئلة التي يطرحها الحاضر، ولقد كانت قيمة دروس فوكو تكمن في معرفته العميقة والتزامه الشخصي وتركيزه على أحداث معينة تسمح بتشخيص ما كان يسميه بـ "تاريخ الحاضر" Histoire du présent.

تم إلقاء هذه الدروس الموسومة بـ **يجب الدفاع عن المجتمع**، ما بين ٧ كانون الثاني/ جانفي و١٧ آذار/ مارس ١٩٧٦، أي بين صدور كتابه: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن** في شباط/ فيفري ١٩٧٥ وكتابه: **تاريخ الجنسانية، إرادة المعرفة** في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٦، من هنا يحتل هذا الكتاب مكانة خاصة في فكر الفيلسوف نستطيع وصفها بالمكانة "الاستراتيجية"[٣]. وإذا كان الدرس المقدم في مجمله مكتوباً، فإنه لا يتفق تماماً مع الدرس الملقى، من هنا اعتمد المحققون على الدرس المسجل، وطبعاً فإن الانتقال من الصوت المسجل إلى النص المكتوب يطرح بعض المشكلات، كإدخال فاصلة أو علامة استفهام، وتوزيع النص حسب ما تقتضيه الكتابة. ولقد كانت قاعدة المحققين، وهم تلامذة الفيلسوف، هي الأمانة للدرس الملقى قدر الإمكان. ولكن عندما تكون المقاطع مكررة ومعادة فإنه يتم حذفها، كما تم استكمال الجمل المقطعة، وتصحيح الصياغات الخاطئة، والتأكد من الإحالات والمراجع المشار إليها، ومن أجل تسهيل قراءة نص الدرس تم وضع عناوين لكل درس تعد بمثابة فهرس لها[٤].

قدم فوكو في الدرس الأول الخطوط العامة لما سماه بالسلطة "الانضباطية"، تلك السلطة التي تُمارَس على الجسد بواسطة تقنيات المراقبة

والتنظيم "البانوبتيكي" le panoptique، أي ما سيصبح في نهاية المرحلة الحديثة بـ "السلطة الحيوية"، تلك السلطة التي تطبق على السكان وليس على الأفراد، على الحياة وحياة السكان. ومن أجل إقامة نوع من التاريخ الجينيالوجي لهذه السلطة، تساءل فوكو كذلك عن "أشكال الحكم أو فنون الحكم أو الحكمانية" la gouvernementalité. فحول مسألة الانضباط خص فوكو الدروس والكتب التالية: دروس ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ أو "المجتمع المعاقب". ودروس ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ أو "السلطة النفسية"، ودروس ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ أو "غير الأسوياء"، وكتابه **المراقبة والمعاقبة: مولد السجن** ١٩٧٥. وبالنسبة للسلطة الحيوية أو السياسة الحيوية والحكمانية فقد خصهما بالدروس "الأمن، الإقليم، السكان" ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨، وكذلك "مولد السياسة الحيوية" ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ ومستهل كتابه **في حكم الأحياء** ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠، والجزء الأول من كتابه **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة** ١٩٧٦.

إن دراسة العلاقة بين هذين الشكلين من أشكال السلطة ألا وهما: السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية هي موضوع كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع**، وبالطبع فلقد أحدث هذان المفهومان خلافاً كبيراً في قراءة وتحليل وجهة نظر الفيلسوف في السلطة، من هنا تأتي أهمية تلك النصوص التي جمعت في أربعة مجلدات والمعنونة بـ: **أقوال وكتابات**[٥]، والتي تتضمن إضافات وشروحاً وتعقيبات حول مفهوم السلطة عند الفيلسوف. علماً بأن مسألة السلطة عند هذا الفيلسوف لا يمكن استنفادها إلا بعد صدور جميع أعماله التي تعكف على نشرها مجموعة من الباحثين ومن تلاميذه.

ثانياً ـ المسألة السياسية عند الفيلسوف:

لم يخصص فوكو كتاباً معيناً ومحدداً لمسألة السلطة، ولكنه أشار في أكثر من نص، وخاصة في تلك النصوص التي أشرنا إليها، إلى بعض معالمها العامة. ولقد اهتم بدراسة وظيفة السلطة وكيف تعمل السلطة في أبحاث تاريخية كثيرة، سواء تلك المتعلقة بالمعازل أو الجنون أو الطب أو السجون أو الجنس أو الشرطة. ولقد اغتنت إشكالية السلطة عند فوكو تحت ضغط الأحداث التي عرفتها السبعينات من القرن العشرين، وكذلك بطريقته في البحث والتفكير إذ إنه لم يتوقف عن مراجعة أعماله وتأويلها وتجديدها وتغييرها. وبكلمة، فلقد أخضع

أعماله دائماً للقراءة وإعادة القراءة أكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة وخاصة في إطار الحقول التي اهتم بها، وهي المعرفة والسياسة والأخلاق.

من هنا رفضه فكرة تقديم نظرية عامة في السلطة، ولكنه كان يقدم في كل مرة عناصر للتحليل، فمثلاً كان يقول إن تفكيره في السلطة بدأ في سنة ١٩٥٥، بناء على الميراث الأسود للقرن العشرين ألا وهو: الفاشية والستالينية، معتبراً أن النقص في تحليل الظاهرة الفاشية يُعتبر من بين الأحداث أو الوقائع السياسية في الثلاثين سنة الأخيرة(٦). كما كان يقول إنه إذا كانت المسألة المطروحة في القرن التاسع عشر متعلقة بالفقر فإن المسألة المطروحة في القرن العشرين وبفعل الفاشية والستالينية هي السلطة. ومن المعروف أن الخمسينات من القرن العشرين قد عرفت جهود التروتسكية في الكشف عن الجوانب البيروقراطية للستالينية أو للاشتراكية الستالينية، وكذلك تقرير خروتشوف وبداية نقد الستالينية والثورة المجرية وحرب التحرير الجزائرية.

على أن فوكو، وعلى خلاف الكثير من التحليلات، يرى أن علاقات السلطة ومسائل الهيمنة وممارسات الإخضاع لا تخص "التوتاليتارية" أو الشمولية، وإنما تميز كذلك المجتمعات الديموقراطية. كما لم يهمل علاقة السلطة بالاقتصاد السياسي، بل يمكن القول إن فوكو كان في حوار دائم مع ماركس، والأمر نفسه بالنسبة للجنس ومفهوم السلطة الحيوية وعلاقته بفرويد.

من هنا فإنه لا يمكن الحديث عن نظريتين في السلطة عند فوكو: نظرية الانضباط ونظرية السلطة الحيوية، لأنهما تشكلان مستويات في تحليل السلطة، وهو ما بيّنه في الدرس الأخير من **يجب الدفاع عن المجتمع**. فالسلطة الانضباطية والسلطة الحيوية ليستا مستقلتين ولا تنفي الواحدة الأخرى بل بالعكس إنهما متكاملتان وإنهما وسيلتان لفهم عمل ووظيفة المعرفة ـ السلطة، مع خصوصياتهما الوظيفية؛ فتطويع الأجساد ليس هو تنظيم السكان لكن التكافؤ بين العمليتين قائم.

طبعاً بالنسبة لفوكو حيثما وجدت السلطة توجد المقاومة، فالسلطة ليس لها الهيمنة المطلقة والثابتة، بل إن المقاومة وبأشكالها المختلفة تخترق السلطة، فكيف تظهر هذه المقاومة وكيف تعمل؟ يجب أن نفهم المعنى من السلطة، فهي كما بيّنها في الدرسين الأول والثاني، ليست السيادة ولا القانون ولا المصلحة ولا الإرادة ولا القصد؛ إنها لا تنتمي إلى الطرح القانوني لمبدأ السيادة، وكذلك

الحال بالنسبة للمقاومة، فهي ليست من باب القانون أو ما يسمى بـ: حق المقاومة. إن السلطة والمقاومة يتجابهان بتكتيكات متغيرة متحركة ومتعددة، في إطار حقل علاقات القوة، أي ليست في إطار القانون والسيادة ولكن في إطار الصراع والاستراتيجية التي يتوجب تحليلها.

هنا تظهر قيمة التحليلات التي يقدمها في دروس **يجب الدفاع عن المجتمع** وذلك عندما يتساءل ما إذا كانت الحرب هي المحلل الأساسي للسلطة، أو بصيغته: هل الحرب تحقيق للسياسة بوسائل أخرى أم العكس إن السياسة هي الحرب بوسائل أخرى؟ وهنا يطرح فوكو مسألة الحرب والهيمنة. لقد سبق لفوكو أن خص في درسه بتاريخ ١٠ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٣ حول المجتمع العقابي هذه المسألة، حيث انتقد نظرية هوبز في حرب الكل ضد الكل، محللاً العلاقة بين الحرب الأهلية والسلطة، واصفاً آليات الدفاع التي يتخذها المجتمع ضد "العدو الاجتماعي" الذي أصبح منذ القرن الثامن عشر هو "المجرم". لقد كان فوكو كما يذكِّر بذلك صديقه دانيال دفير في هذه الفترة مهتماً بقراءة تروتسكي وغيفارا وروزا لوكسمبورغ وكلوزڤيتز حيث قال في واحد من رسائله: «لا هوبز ولا كلوزڤيتز ولا صراع الطبقات، إنما الحرب الأهلية»[٧]. ولذا احتل مفهوم الاستراتيجية، أهمية أساسية في مفهومه للسلطة.

لقد طرح فوكو مسألة السلطة منذ كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** ١٩٦١، ثم استأنفه في السبعينات بالحديث عن مختلف تقنيات السلطة، وفي سياق النزاعات العالمية والصراعات الاجتماعية في فرنسا وخاصة بعد الأحداث الطلابية لسنة ١٩٦٨. وإذا كان من غير الممكن كتابة تاريخ تلك المناسبات التاريخية فمن المهم التذكير بأنها كانت سنوات حرب الفيتنام، وحركة الطلاب في البرتغال لسنة ١٩٧١ ضد حكم سالازار والأعمال الإرهابية في إيرلندا الشمالية، وانتصار الثورة الإيرانية والحرب الأهلية في لبنان، وتولي الخمير الحمر السلطة في كمبوديا ونمو الفاشية في الكثير من بلدان أميركا اللاتينية وحروب أهلية في أكثر من بلد، وقيام العديد من الديكتاتوريات العسكرية في العالم الثالث، وبروز العنصرية في أوروبا والفاشية الجديدة. ولقد كانت أفكاره حول السلطة تلتقي مع ممارسته السياسية في السبعينات، وخاصة بعد تأسيسه لفريق الاستعلام حول السجون[٨].

وعلى أساس موضوع الحرب والصراع والثورات، يمكن أن يكون كتاب

يجب الدفاع عن المجتمع، نقطة لقاء وتمفصل للمسألة السياسية للسلطة وتاريخ الأعراق؛ إنه نوع من جينيالوجيا العنصرية انطلاقاً من الخطاب التاريخي حول صراع الأعراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتحولاته في القرنين التاسع عشر والعشرين. هذا فيما يتعلق بالسياق السياسي أما السياق الفكري للكتاب، فإنه يظهر في أزمة الماركسية وصعود الخطاب الليبرالي الجديد، ولقد تم في هذه الفترة ترجمة ونشر العديد من الكتب التي لا ندري إذا كان فوكو يعود إليها أم لا، ومنها على وجه الخصوص، كتب ماكس ڤيبر وحنة أرندت وكاسيرير وهوركهايمر وأدورنو وسولجنتسين. وإن كنا نقرأ تقريظاً لكتاب: **مناهضة أوديب** لدولوز وغاتاري في الدرس، لكن من المعروف أن فوكو لا يحب الحديث عن المؤلفين وإنما يفضل مناقشة الإشكاليات، كما لا نعلم طريقة قراءته للكتب واستعمال الوثائق واستغلال المصادر ولا نعلم أيضاً كيف كان يحضِّر دروسه، لكننا نعرف أن النصّ الذي تم نشره بعنوان **يجب الدفاع عن المجتمع** كان مخطوطاً ومحرراً، ولكنه لا يتطابق كلية مع الدروس الملقاة، ولقد سبق له وتحدث عن طبيعة عمله، قائلاً: «لستُ فيلسوفاً ولا كاتباً، إنني لا أقدم أثراً، إنني أقوم ببحوث تاريخية وسياسية»[٩]. . وبالنسبة للمنهج وخاصة للمنهج الأركيولوجي فإنه سبق وأن صرح بأنه ليس له منهج واحد يطبقه على جميع بحوثه ولكن هنالك تبادل بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا.

ثالثاً ـ في المضمون:

يجمع المختصون في فكر هذا الفيلسوف على أنه قد قدم وجهة نظر جديدة في تحليل السلطة وخاصة فيما كتبه في **المراقبة والمعاقبة** ١٩٧٥، **وإرادة المعرفة** ١٩٧٦. ويعتبر كتاب **يجب الدفاع عن المجتمع** الأرضية والخلفية التاريخية والمادة التحليلية لما يمكن تسميته بمفهوم السلطة عند الفيلسوف[١٠].

يتكون الكتاب من أحد عشر درساً، موزعة بحسب تاريخها على النحو التالي: تمحور درس ٧ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦، حول: ماهية الدرس ـ المعرفة والمعرفة التاريخية بالصراع ـ السلطة والرهانات الجينيالوجية ـ التصور القانوني والاقتصادي للسلطة ـ السلطة بوصفها قمعاً وحرباً ـ عودة إلى مأثور كلوزڤيتز Clausewitz. وتطرق في درس ١٤ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦ إلى: الحرب والسلطة ـ الفلسفة وحدود السلطة ـ القانون والسلطة الملكية ـ تحليلية

السلطة ـ أسئلة المنهج ـ نظرية السيادة ـ السلطة الانضباطية ـ القاعدة والمعيار. وحلل في درس ٢١ كانون الثاني/ جانفي: نظرية السيادة وعوامل الهيمنة ـ الحرب بوصفها أداة لتحليل السلطة ـ الخطاب التاريخي ـ السياسي، خطاب الحرب الدائمة ـ الجدل ونظامه ـ خطاب صراع الأعراق وتحولاته. وركز في درس ٢٨ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦ على: الخطاب التاريخي ومشايعوه ـ الخطاب الثوري ـ التاريخ الروماني والتاريخ العبري ـ مولد العنصرية وتحولاتها ـ طهارة العرق وعنصرية الدولة: التحول النازي والسوفيتي. وقدم في درس ٤ شباط/ فيفري ١٩٧٦: أجوبة حول مناهضة السامية ـ الحرب والسيادة عند هوبز ـ خطاب الغزو في بريطانيا عند البرلمانيين والملكيين ـ المخطط الزوجي للتاريخية السياسية ـ وما أراد هوبز حذفه. وتعرض في درس ١١ شباط/ فيفري ١٩٧٦ إلى: سرد الأصول ـ أسطورة طروادة ـ وراثة فرنسا ـ الاجتياح ـ التاريخ والقانون العام ـ الثنائية الوطنية ـ معرفة الأمير ـ دولة فرنسا لبولانڤيلييه Boulainvilliers ـ القلم والمكتب وعلم النبلاء ـ موضوع جديد للتاريخ ـ التاريخ والدستور. وحلل في درس ١٨ شباط/ فيفري ١٩٧٦ مشكلات: الوطن والأمة ـ الغزو الروماني ـ ازدهار وانحطاط الرومان ـ في حرية الجرمان حسب بولانڤيلييه ـ أصل الإقطاعية ـ الكنيسة والقانون ولغة الدولة ـ الأجيال الثلاثة للحرب حسب بولانڤيلييه: قانون التاريخ وقانون الطبيعة ومؤسسات الحرب وحساب القوة ـ ملاحظات حول الحرب. وشرح في درس ٢٥ شباط/ فيفري أفكار: بولانڤيلييه وتشكل الاستمرارية التاريخية والسياسية ـ التاريخانية ـ التراجيديا والقانون العام ـ الإدارة المركزية للتاريخ ـ إشكالية الأنوار، جينيالوجيا المعرفة ـ الإجراءات الانضباطية الأربعة للمعرفة وأثرها ـ الفلسفة والعلم ـ انضباطية المعارف. وبيّن في درس ٣ آذار/ مارس ١٩٧٦: تعميم تكتيك المعرفة التاريخية ـ الدستور، الثورة والتاريخ الدائري ـ المتوحش والبربري ـ ثلاثة تصنيفات للبربري ـ تكتيك الخطاب التاريخي ـ أسئلة المنهج: الحقل الإبستمولوجي ومناهضة التاريخ عند البورجوازية ـ تنشيط الخطاب التاريخي للثورة ـ الإقطاعية والرواية القوطية. وتناول في درس ١٠ آذار/ مارس: إعادة التشكل السياسي لفكرة الأمة وربطها بالثورة: سييس Sieyès ـ نتائج نظرية وآثار على الخطاب التاريخي ـ درجتا المعقولية في التاريخ الجديد: الهيمنة والشمولية ـ مونلوزييه Montlosier وأوغسطين تييري Augustin Thierry ـ مولد

الجدل. وختم في الدرس الأخير الذي قدمه يوم ١٧ آذار/مارس ١٩٧٦ ملاحظاته حول السلطة من خلال مناقشته لـ: من سلطة السيادة إلى السلطة على الحياة ـ الإحياء والإماتة ـ من الإنسان / الجسد إلى الإنسان / النوع، مولد السلطة الحيوية ـ ميادين تطبيق السلطة الحيوية ـ السكان ـ في الموت وفي موت فرانكو Franco بالخصوص ـ تمفصل الانضباط والمعيار: مدينة العمال ـ الجنسانية ـ المعيار ـ السلطة الحيوية والعنصرية ـ وظيفة وميدان تطبيق العنصرية ـ النازية ـ الاشتراكية.

إنه وعلى الرغم من تنوع هذه المواضيع، كما هو ظاهر من عناوينها الرئيسية، فإنها مشدودة لقضية مركزية هي قضية السلطة، مفهومها ومكوناتها وتجلياتها في التاريخ السياسي الأوروبي. ولقد حرص ميشيل فوكو في هذه الدروس على تقديم من جهة، مفهومه للسلطة القائم على السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية كما بيّنه بشكل متميز في كتابيه: **المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة**، ومن جهة أخرى مساءلته بطريقة جديدة للمعطيات التاريخية والسياسية الأوروبية وخاصة حرب الأعراق التي عرفتها أوروبا ونقده للفلاسفة والمنظرين السياسيين وخاصة هوبز، وأخيراً ربطه لهذه القضية بمجموع المسائل التي تشكل فلسفته بشكل عام وخاصة ما تعلق بمفهومه للتاريخ والخطاب والفلسفة.

وفي الملخص الذي قدمه في نهاية السنة الدراسية، وفق ما تقتضيه أعراف وتقاليد تلك المؤسسة، ما يؤكد ذلك. فهو من أجل تقديم تحليل ملموس لموضوع السلطة، استبعد فرضية السيادة، أي أكّد على ضرورة التخلي عن النموذج القانوني للسيادة. صحيح أن هذا النموذج يفترض أن الفرد هو موضوع القوانين الطبيعية والسلطوية، ويقدم الأصل المثالي للدولة ويجعل من القانون المظهر الأساسي للسلطة. ولكن في نظر الفيلسوف يجب دراسة السلطة ليس انطلاقاً من علاقاتها الأولية، ولكن انطلاقاً من العلاقة ذاتها، بوصفها المقررة للعناصر المشكِّلة لها. وفي هذا التشديد على العلاقة ملمح من ملامح البنيوية التي تركز على العلاقة بدلاً من العناصر، ولكن الفيلسوف في هذه المرحلة كان قد قطع كثيراً مع الطرح البنيوي ما دام قد أصبح يستعين بالتاريخ والجينيالوجيا.

وفي محاولته لبلورة موضوع السلطة يرى أنه بدلاً من النظر إلى الأفراد من حيث تنازلهم عن بعض حقوقهم من أجل السلطة، كما يقتضي بذلك العقد الاجتماعي، يجب البحث في كيف أن علاقات السيطرة تصنع الأفراد. وأنه بدلاً

من البحث عن الشكل الأوحد والنقطة المركزية التي تشتق منها كل أشكال السلطة، يجب النظر إلى السلطة في تعددها وتنوعها واختلافها وخصوصيتها، أي يجب دراستها بوصفها علاقات قوة متقاطعة، تبعث الواحدة إلى الأخرى. وأنه بدلاً من إعطاء أهمية وأولوية للقانون بوصفه مظهراً أساسياً للسلطة، يجب تعيين وتحديد مختلف تقنيات الإكراه التي تقوم عليها السلطة.

وعليه فإنه إذا كان يجب تجنب تحليل السلطة بناء على النموذج القانوني للسيادة، وإذا كان يجب التفكير بالسلطة بمفردات علاقات القوة، فهل يجب تحليلها في إطار الشكل العام للحرب؟ هل يمكن تحليل علاقات السلطة على أساس الحرب؟ يتضمن هذا السؤال، أسئلة فرعية أخرى منها: هل يمكن اعتبار السلطة كحالة أولية بالنسبة لجميع العلاقات، حيث كل مظاهر الهيمنة والاختلاف والتراتب الاجتماعي يجب اعتبارها وكأنها مشتقة منها؟ وهل يمكن اعتبار عمليات التناحر والمواجهة والصراع بين الأفراد والجماعات والطبقات ناتجة في النهاية أو في اللحظة الأخيرة من العمليات العامة للحرب؟ وهل يمكن اعتبار مجموع المفاهيم المشتقة من الاستراتيجية والتكتيك، بأنها تشكل وسيلة ملائمة لتحليل علاقات السلطة؟ وهل يمكن اعتبار المؤسسات العسكرية والحربية، وبشكل عام الإجراءات المتخذة لقيام حرب، بأنها تشكل من قريب أو من بعيد، بشكل مباشر وغير مباشر، نواة المؤسسات السياسية؟ ولكن قبل هذا ألا يجب طرح هذا السؤال الأولي وهو: كيف ومنذ متى بدأنا نتصور أن الحرب هي التي تعمل أو تشتغل في علاقات السلطة، وأن المعركة غير متوقفة وتعمل في السلم، وأن النظام المدني في أساسه نظام معركة؟ هذا هو السؤال الذي طرحه فوكو في دروسه أي: كيف أدركنا أن الحرب هي وراء السلم أو خلف المظهر العام للسلم؟ من هو الذي بحث في ضجيج الحرب وفي وحل المعارك عن مبدأ لمعقولية النظام والمؤسسات والتاريخ؟ من هو أول من فكّر بأن السياسة هي حرب مستمرة بوسائل أخرى، وليس الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل أخرى؟

يرى ميشيل فوكو أنه مع تطور الدول في بداية العصر الوسيط، عرفت ممارسات ومؤسسات الحرب تطوراً ملحوظاً. فمن جهة، أصبحت تميل نحو التمركز في يد سلطة مركزية لها الحق بالحرب وعندها الوسائل الحربية، ومن جهة أخرى أصبحت الحرب مهنة وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بدقة. بكلمة، هنالك انتقال من مجتمع مخترق بعلاقات الحرب إلى دولة مجهزة

بمؤسسة عسكرية. وأنه مع هذا التحول، ظهر نوع من الخطاب حول علاقة المجتمع بالحرب. إنه الخطاب التاريخي ـ السياسي، الجديد والمغاير جداً للخطاب الفلسفي ـ القانوني المنتظم حول مشكلة السيادة. إنه الخطاب الذي يجعل من الحرب الأساس الدائم أو المضمون الدائم لكل مؤسسات السلطة.

ظهر هذا الخطاب بعد انتهاء حروب الدين بقليل وبداية الصراعات السياسية الكبرى في بلاد الإنجليز في القرن السابع عشر. وبحسب هذا الخطاب، الذي كان يمثله في بريطانيا كوك Coke وليلبورن Lilburne وفي فرنسا بولانفيلييه Boulainvilliers ولاحقاً بوات ـ نانسي Buat-Nançay، فإن الحرب هي التي سبقت مولد الدول، ولكن ليس المقصود بذلك الحرب المثالية ـ تلك الحرب التي تخيلها وتصورها فلاسفة الحالة الطبيعية ـ بل حرب واقعية ومعارك فعلية، فالقوانين ولدت في خضم ووسط المعارك والغزوات والمدن المحترقة، وتستمر داخل آليات السلطة، أو على الأقل تشكل المحرك السري للمؤسسات والقوانين والنظام. وتكمن أهمية هذا التحليل في نظر الفيلسوف في نقطتين أساسيتين:

١ ـ إن الذات التي تتحدث من خلال هذا الخطاب، لا تستطيع أن تحتل وضعية الفقيه أو المشرّع أو الفيلسوف، أي وضعية الذات الكونية. ففي وضعية الصراع العام الذي تتحدث منه، لا يمكن لها إلا أن تكون في هذا الجانب أو ذاك، مع هذا الطرف أو ذاك؛ إنها في المعركة ولها خصومها وأعداؤها، وتصارع من أجل النصر. إنها تبحث من دون شك عن أن يكون لها حق، ولكن يتعلق الأمر بحقها، حق خاص أو فردي يتميز بعلاقة غزو وهيمنة أو أقدمية: حق العرق، حق الغزاة والمنتصرين. وإذا ما تحدثت عن الحقيقة، فإنها تتحدث عن حقيقة بوصفها أفقاً واستراتيجية تسمح لها بالانتصار. إذن لدينا هنا خطاب سياسي وتاريخي يتصل بالحقيقة والقانون، ولكن يبعد نفسه بشكل صريح عن الكونية التشريعية أو القانونية والفلسفية. ودوره ليس هو نفس الدور الذي حلم به المشرّعون والفلاسفة، من صولون Solon إلى كانط Kant، لأنه يتعلق بفرض قانون متميز، يعمل من أجل حفظ الامتيازات أو من أجل إقامتها، كما يتعلق الأمر بإقامة حقيقة تعمل كسلاح. فبالنسبة لذات تقول بهذا الخطاب، فإن الحقيقة الكونية والقانون العام مجرد أوهام أو شراك.

٢ ـ إن هذا النوع من الخطاب يتطور كلية في البعد التاريخي. فهو لا يعمل

على تقييم التاريخ والحكومات الظالمة والتجاوزات والعنف، بناء على مبدأ مثالي أو عقل أو قانون، ولكن بالعكس إنه يحاول أن يوقظ من تحت أشكال المؤسسات والتشريعات الماضي المنسي للصراعات الواقعية، الانتصارات أو الهزائم المقنعة، الدم المجمد في القوانين. وحقل مرجعيته هو الحركة اللامتناهية للتاريخ. ولكن له إمكانية أن يكون له سند في الأشكال الأسطورية التقليدية (العصر المفقود لأسلافنا الكبار، عودة المملكة الجديدة التي ستمحو الهزائم القديمة)؛ إنه خطاب قادر على أن يحمل حنين الأرستقراطية والثأر الشعبي معاً[١١].

وإجمالاً، فإنه في مقابل الخطاب الفلسفي ـ القانوني الذي ينتظم حول مشكل السيادة والقانون، فإن هنالك خطاباً آخر يظهر استمرار الحرب في المجتمع، إنه الخطاب التاريخي ـ السياسي، حيث الحقيقة تعمل كسلاح من أجل نصر متحيز، خطاب نقدي وفي نفس الوقت أسطوري. ولقد خصص فوكو دروسه في تلك السنة (١٩٧٦) لظهور هذا الشكل من التحليل أو كيف أن الحرب استعملت كتحليل في التاريخ وبشكل عام كتحليل لعلاقات السلطة، مبيناً أنه يجب:

١ ـ استبعاد بعض المرجعيات الخاطئة، وخاصة ما سمي بحرب الكل ضد الكل، لأن هذا الشكل من الحرب لم يكن أبداً في نظر الفيلسوف حرباً واقعية وتاريخية، ولكنها لعبة تمثلات أو تصورات، بها يستطيع كل واحد أن يقيس الخطر الذي يمثله الآخر، متوقعاً إرادة الآخرين في الصراع وتقييم الخطر الذي عليه هو نفسه أن يقيمه إذا ما لجأ إلى القوة. وتقوم السيادة ليس على واقع الهيمنة القاهر، ولكن على حساب يسمح بتجنب الحرب. فحالة اللاحرب بالنسبة لهوبز هي التي تؤسس الدولة وتعطيها شكلها.

٢ ـ تاريخ الحروب كأساس للدول كان قد بدأ منذ نهاية حروب الدين. ولقد بدأ خطاب الحرب أولاً في إنجلترا، مع المعارضة البرلمانية، وبهذه الفكرة وهي أن المجتمع الإنجليزي منذ القرن الحادي عشر الميلادي، كان مجتمع غزو الملكية والأرستقراطية مع مؤسساتهما الخاصة كانت مستوردة من النورمانديين، في حين أن الشعب الساكسوني، احتفظ بآثار وملامح حريته البدائية. على هذا الأساس من الهيمنة الحربية، كان المؤرخون الإنجليز مثل كوك وسيلدن Selden يعيدان كتابة الحلقات الرئيسية للتاريخ الإنجليزي، وكل واحد منهما حلل بطريقته الخاصة حرب العرقين المتصارعين والمختلفين في

مؤسساتهما ومصالحهما. وكانت الثورة التي عاصرها، آخر المعارك بالنسبة لهما. كما ظهر تحليل مماثل أو من نفس النوع في فرنسا، ولكنه متأخر وخاصة في الأوساط الأرستقراطية، فلقد ظهر في نهاية حكم لويس الرابع عشر، وقد أعطى بولانفيلييه الصياغة النظرية لهذا الخطاب. حيث كان التاريخ المكتوب، ليس كما في إنجلترا تاريخ المواجهة الدائمة بين المنتصرين والمهزومين، وإنما هو تاريخ خيانة الملك للنبلاء ومفاوضاته غير الطبيعية مع البورجوازية من أصل غالي ـ روماني. وهذا المخطط، مأخوذ من فريريه Freret وبوات ـ نانسي بشكل خاص، وكان موضع رهان في سلسلة من الخصومات والمساجلات حتى قيام الثورة الفرنسية. والمهم في هذا هو أن مبدأ التحليل التاريخي يجب بحثه في حرب الأعراق. انطلاقاً من هنا وبواسطة أعمال أوغسطين وأميدي تييري، سيتطور في القرن التاسع عشر نمطان من تحليل التاريخ، يتمفصل الأول على الصراع الطبقي، والثاني على المواجهة البيولوجية.

وهكذا نستطيع القول إن نص: **يجب الدفاع عن المجتمع**، يحتل مكانة أساسية في مفهوم السلطة عند الفيلسوف؛ إنه تحليل تاريخي لمولد السلطة الانضباطية والحيوية، وجينيالوجيا السلطة المطبّقة على السكان وعلى الحياة والأحياء، ومن هنا مصدر تسميتها بـ: السلطة الحيوية Bio-pouvoir.

رابعاً ـ في المنهج:

لقد كان نصّ: **يجب الدفاع عن المجتمع**، نوعاً من التحليل التاريخي لظهور السلطة انطلاقاً من حروب الأعراق التي عرفتها أوروبا منذ نهاية حروب الدين. وكان المنهج المتبع في هذه الدروس هو المنهج الجينيالوجي الذي وصفه في درسه الافتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دي فرانس في يوم ٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠ بعنوان **نظام الخطاب**، وذلك في مقابل المنهج الأركيولوجي الذي اعتمده في كتبه السابقة وخاصة في: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** ١٩٦١، **ومولد العيادة** ١٩٦٣، **والكلمات والأشياء** ١٩٦٦، بقوله: «إن الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب؛ إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن أن تنفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[١٢].

لقد استقى ميشيل فوكو هذا المنهج من نيتشه، وإذا كان المجال لا يسمح بمناقشة مختلف القضايا التي تجمعه بنيتشه، خاصة وأن فوكو قد عرف واشتهر على أنه من البنيويين أي من المناهضين للتاريخ وللذات والإنسان، وهو أمر أنكره في أكثر من مناسبة، في حين أن علاقته بنيتشه أكدها وثمّنها، وقال، في معرض حديثه عن خلفيته الفكرية وأفقه النظري: «أنا نيتشوي»(١٣). لذا يجب، على الأقل، الإشارة إلى أنه قد كتب نصين أساسيين لهما علاقة مباشرة بنيتشه وهما: "نيتشه، فرويد، ماركس" ١٩٦٧، و"نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ" ١٩٧١، حيث أكد في النص الثاني على أن:

١ ـ الجينيالوجيا تتنافى والطريقة التاريخية التقليدية.

٢ ـ لا تبحث الجينيالوجيا في الجوهر الثابت والقوانين الأساسية والغائيات الماورائية، بل تبيّن الانقطاعات والانفصالات القائمة في التاريخ.

٣ ـ لا تهتم بالتطور والتقدم بل تبيّن التكرار، كما لا تعنى بالإعمال والمضامين قدر اعتنائها بالسطح والتفاصيل الصغيرة.

ولقد طبق فوكو هذه الطريقة في دروسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، حيث بيّن لنا أصل وبداية ظهور الخطاب التاريخي ـ السياسي في مقابل الخطاب القانوني ـ الفلسفي، وذلك على النحو التالي: الخطاب التاريخي ـ السياسي خطاب حامل للحرب الواقعية في مقابل الخطاب القانوني السياسي الحامل للسيادة. ولقد اهتم الفيلسوف بالأسئلة المتصلة بمفهوم الحرب وعلاقاته الاستراتيجية والتكتيكية ودور المؤسسة العسكرية والحربية وخاصة بسؤال تاريخي وهو: منذ متى بدأنا نعرف أن الحرب هي التي تكوّن علاقات السلطة؟ لقد تابع ذلك من خلال المؤسسات العسكرية والمؤرخين والسياسيين الذين لهم علاقة بهذا الخطاب، ليؤكد أن هنالك انتقالاً مع بداية العصر الوسيط من مجتمع مخترق بعلاقات الحرب إلى مجتمع تحكمه دولة مجهزة بمؤسسة عسكرية. ولقد انعكس هذا في خطاب تاريخي ـ سياسي مغاير ومختلف عن الخطاب الفلسفي ـ القانوني القائم على السيادة؛ إنه الخطاب الذي جعل من الحرب الأساس الدائم لجميع مؤسسات السلطة.

لقد ظهر الخطاب التاريخي ـ السياسي، في نظر فوكو، بعد حروب الدين ومع بداية الصراعات السياسية الإنجليزية في القرن السابع عشر. إنه خطاب لا

علاقة له بخطاب الفلاسفة وخاصة خطاب هوبز، أو خطاب حرب الكل ضد الكل، لأن هذا الخطاب خطاب مثالي لا علاقة له بالتاريخ الفعلي للحرب[١٤].

أما الخطاب التاريخي السياسي فهو خطاب قائم على حرب واقعية وحقيقية، هي حرب الأعراق أو حرب عرقين مختلفين في المؤسسات والمصالح. هذا الخطاب يسميه ميشيل فوكو بالخطاب المناهض للتاريخ، فعن أية مناهضة للتاريخ يتحدث؟[١٥] خطاب حرب الأعراق مناهض لخطاب التاريخ الرسمي، أو لتلك الممارسة التي تقتضي رواية التاريخ والتي بقيت طويلاً منذ العصور القديمة وحتى العصر الوسيط، مرتبطة بطقوس السلطة. إنه ذلك الخطاب الذي يجب أن نفهمه على أنه احتفال منطوق أو مكتوب، والذي كان عليه أن ينتج في الواقع تبريراً وتعزيزاً للسلطة.

يرى ميشيل فوكو أن الخطاب التاريخي ومنذ القدم وتحديداً منذ الحوليين Annalistes الرومان حتى العصر الوسيط بل وحتى أواخر القرن السابع عشر، كانت مهمته ووظيفته أن يقدم حق السلطة، وهذا وفق محاور ثلاثة نجدها بشكل خاص في العصر الوسيط وهي:

١ ـ المحور الجينيالوجي، وذلك بإعطاء قيمة جديدة لأحداث وشخصيات الماضي، قيمة مستمدة من الحاضر بغرض تدعيمه مع تحويل لأحداث الماضي العادية والبسيطة إلى أحداث بطولية استثنائية.

٢ ـ الوظيفة التذكرية التي نقرؤها في تسجيلات الحوليين التي تستعمل من أجل تقوية السلطة، وبذلك يصبح التاريخ موضوع تذكر وذاكرة، لأنه يسجل الحركات والممارسات في خطاب يثبت الوقائع الصغيرة والكبيرة ويجعلها دائمة الحضور.

٣ ـ تقديم المثال والعبرة وهو ما يجعل المجد يصنع القانون والعمل بناء على اسم عظيم[١٦].

إن هذا الخطاب التاريخي بوظائفه القائمة على الاستمرارية والإشعاع والتمجيد، هو خطاب يتناسب والخطاب القانوني ـ الفلسفي للسيادة، والسلطة الدينية والأسطورية للمجتمعات الهندو ـ أوروبية. ولكن مع نهاية العصر الوسيط وابتداء من القرنين السادس عشر والسابع عشر سيظهر خطاب جديد، خطاب مناهض للتاريخ الروماني ولطقوس سلطة السيادة، خطاب حامل للحرب ولحرب الأعراق، وذلك لمجموعة من الأسباب منها:

١ ـ في هذا الشكل الجديد من الخطاب، أصبحت السيادة لا تربط الجميع في وحدة، كوحدة المدينة أو الأمة أو الدولة. أصبح للسيادة وظيفة خاصة، هي الإخضاع[١٧]. كما أن التاريخ لم يعد تاريخ الانسجام والاتفاق بل أصبح تاريخ الاختلاف والتغاير، وسيبيِّن هذا التاريخ على سبيل المثال أن تاريخ الساكسون المهزومين بعد معركة هاستينغر ليس هو تاريخ الرومان الذين انتصروا في هذه المعركة. كما أصبح للقانون وجهان: تأكيد انتصار البعض وإخضاع البعض الآخر.

٢ ـ إنه تاريخ يكسر استمرارية وتواصل المجد، ويبين أن الضوء أو الإشعاع يبرز جانباً ويترك جانباً آخر في العتمة، وتحديداً فإن التاريخ المضاد الحامل لحرب الأعراق، سيتحدث عن جانب الظل، وانطلاقاً منه[١٨]...

٣ ـ ستتغير وظيفة الذاكرة. كانت في الخطاب القديم أي الخطاب التاريخي تقوم بحفظ ما لم يكن منسياً، وأما في التاريخ الجديد التاريخ المناهض للتاريخ، فإنها ستقوم بإظهار شيء تم إخفاؤه، وستبين أن الحكام والقوانين قد أخفوا شيئاً وهو أنهم ولدوا بمحض الصدفة وفي ظل المعارك[١٩].

٤ ـ يتميز الخطاب المضاد للتاريخ بأنه خطاب نقدي وهجومي، يقول فوكو: «السلطة غير عادلة ليس لأنها تخلت عن مثلها، بل لأنها ببساطة ليست لنا»[٢٠].

٥ ـ ظهور نوع من القطيعة لم يُعترف بها إلى حد الآن، إنها القطيعة مع القديم، وذلك بظهور الأحداث التي تشكل البداية الحقيقية لأوروبا، إنها بداية الدم والغزو، غزو النورمانديين والفرنجة Francs، وظهور أناس جدد، مثل الفرنجة والغاليين، رجال الشمال والجنوب والوسط. ستظهر أوروبا، أو هذا الشعب من الذكريات والأسلاف، الذي يجب أن تقام له جينيالوجيا أو علم أنساب. سيظهر المجتمع الأوروبي المقسم إلى قسمين مختلفين، كما سيبرز وعي تاريخي وفهم معين للزمن[٢١].

عند هذه النقطة يتوقف ميشيل فوكو ليقدم مجموعة من الملاحظات المنهجية حول هذا الخطاب المناهض للتاريخ، أو خطاب حرب الأعراق ومنها:

١ ـ لا ينتمي هذا الخطاب كلية للخاضعين، قد يكون ذلك في بدايته بما أنه كان خطاب الشعب ولكنه يجب أن نعرف بأنه يتمتع بحركية وبانتشار كبيرين،

وبنوع من التعدد في الاستراتيجيات. فلقد خدم مثلاً الفكر الراديكالي في إنجلترا إبان الثورة، ولكنه وبعد سنوات قليلة سيخدم الحركة المضادة للأرستقراطية الفرنسية ضد سلطة لويس الرابع عشر. كما ارتبط في القرن التاسع عشر بمشروع ما بعد الثورة، حيث الموضوع الحقيقي هو الشعب، ولكنه وبعد سنوات من ذلك سيُستعمل لإقصاء واستبعاد الشعوب المستعمَرة أو للانتقاص منها، كما حصل في الجزائر على سبيل المثال[٢٢].

٢ ـ لا تستعمل كلمة العرق في بداية هذا الخطاب بمعناها البيولوجي، وإنما تبين بعض "التشقق" clivage والانفلاق السياسي ـ التاريخي. فهنالك مجموعتان من الأعراق ليس لهما نفس الأصل واللغة والديانة والمصالح، «مجموعتان لم تشكلا وحدة ومجموعة سياسية إلا بعد حرب وغزو، ولم تقم رابطة بينهما إلا بعد عنف الحرب»[٢٣].

٣ ـ ظهور خطاب الثورة انطلاقاً من هذه الممارسة الخطابية للتاريخ المضاد. يقول ميشيل فوكو: «لا يجب أن ننسى، قبل كل شيء، أن ماركس في أواخر حياته، كتب إلى إنجلز في سنة ١٨٨٢ قائلاً له: ولكن صراعنا الطبقي، تعرف جيداً أين وجدناه، لقد وجدناه عند المؤرخين الفرنسيين عندما كانوا يروون صراع الأعراق»[٢٤]، وهو ما يعني بأن الخطاب الثوري لا يمكن فصله عن خطاب حرب الأعراق الذي قطع مع خطاب الاستمرارية الذي تقول به السيادة.

ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث كان هذا الخطاب الثوري يتشكّل، فإنه سيعرف تطورات جديدة وسيظهر خطاب حرب الأعراق في شكل جديد وبمعنى مغاير، يظهر بشكل ومعنى بيولوجي وطبي، أي أنه سيظهر الخطاب العنصري. سيظهر العرق بالمعنى البيولوجي، ويحدث تغييراً في معنى المعركة، من معركة بالمعنى الحربي إلى معركة بالمعنى البيولوجي، كاختلاف الأنواع، والبقاء للأقوى، والانتخاب الطبيعي، والبقاء للأعراق الأكثر تكيّفاً. كما سيتغير مفهوم المجتمع من مجتمع ازدواجي ثنائي يتكون من عرقين إلى مجتمع أحادي العرق بالمعنى البيولوجي. كما سيحدث تحول في مفهوم الدولة ووظيفتها، فلم تعد الدولة وسيلة عرق ضد عرق آخر، ولكنها أصبحت حامية للعرق ولتفوقه وطهارته. أي أن ما سيحل محل حرب الأعراق هو طهارة العرق وواحديته وبيولوجيته. وهنا فقط ولد الخطاب العنصري وحدث تحول أساسي: من صراع الأعراق إلى العنصرية. وعليه نقول إنه في الوقت الذي ظهر فيه

الخطاب الثوري من خطاب حرب الأعراق، ظهر في نفس الوقت ومن خلال نفس الأرضية الخطاب العنصري.

لقد عرف هذا الخطاب العنصري في القرن العشرين تحولين كبيرين في نظر ميشيل فوكو: التحول النازي الذي جعل من الدولة حامية للعنصر والعرق، وسيقوم ببعث أساطير شعبية مثل حرب العرق الجرماني القاهر وعودة الأبطال وقيام الساعة واليوم الأخير. وهنالك تحول ثان في الخطاب العنصري من نوع ونمط الخطاب الستاليني القائم على تسيير شرطة تضمن نظافة المجتمع المنظَّم والموجَّه، وسنرى أن العدو الطبقي سيصبح خطراً حيوياً. وهكذا يتبين لنا أن ميشيل فوكو، بالإضافة إلى طرحه مسألة السلطة، فإنه طرح مسألة الحاضر انطلاقاً من تحليل تاريخي جينيالوجي، وبتعبير آخر، لقد طرح مسألة مستعجلة، مسألة حاضرة، مسألة العنصرية وهو ما يتفق ومهمة الفلسفة كما فهمها وعمل على تحقيقها، أي الفلسفة بوصفها تشخيصاً للحاضر، وفقاً للمنهج الجينيالوجي.

ويمكن أن نقدم مخططاً منهجياً عاماً لتحولات خطاب حرب الأعراق على الشكل التالي:



رابعاً ـ في التعليق والنقد:

كان لنشر كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع**، مناسبة جديدة لمناقشة مفهوم السلطة عند الفيلسوف الفرنسي، وذلك بعد أن تعرض لنقد واسع في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين. نقرأ هذا على سبيل في المجلة الفلسفية والسياسية والتاريخية المسماة: *Cités* في عددها الثاني لسنة ٢٠٠٠، حيث خصصت محوراً كاملاً لدراسة الكتاب بعنوان: «ميشيل فوكو من حرب الأعراق إلى السلطة الحيوية»، نشرت فيه مساهمات عدد من الباحثين المهتمين بفكر الفيلسوف. وإذا كان من غير الممكن أن نقدم ملخصاً لكل التعليقات التي صاحبت ظهور الكتاب، فإنه من الضروري أن نشير إلى نوع الاستقبال الذي حظي به الكتاب، كما سنحاول أن نقدم فكرة عامة عن هذه التعليقات ومختلف الانتقادات التي قُدمت لمفهوم السلطة عند فوكو.

في تقديمه لملف المجلة أشار ف. پاولو أدورنو F.P. Adorno إلى أهمية مفهوم السلطة عند فوكو وخاصة تأكيده أن السيادة تخفي الممارسة الحقيقية أو الواقعية للسلطة، ومن هنا تركيز الفيلسوف على علاقات الهيمنة التي هي كذلك علاقات "تذويت الأفراد" subjectivation des individus[٢٥]، التي تعتبر مقدمة للأعمال اللاحقة للفيلسوف حول الذات. وناقش إيف ميشو Yves Michaud جانباً من موضوع الكتاب له علاقة بما ناقشه الفيلسوف في أعماله الأخيرة المتعلقة بالذات والفرد والأخلاق والجمال، حيث بيَّن هذا الباحث أن فوكو قد توصل إلى مفهوم جديد لهوية الذات يتصف بالديناميكية والصيرورة وهو ما تعبر عنه من قبيل: مفاهيم فنون الحكم وتقنيات الذات واستعمال اللذات والاهتمام بالذات وجماليات الوجود، مؤكدة على أن القاعدة المركزية في تحليل فوكو للسلطة هو افتراضه المسبق بأن كل سلطة تفترض الحرية، فلا يمكن أن تكون هنالك علاقات سلطوية إلا إذا كان الأفراد أحراراً. فحتى عندما يكون هنالك قمع، فإن هنالك حق الأفراد في الانتفاضة والتمرد والثورة[٢٦].

وحلل إ. شارل زركا Y. Charles Zarka المفهوم غير القانوني للسلطة عند فوكو انطلاقاً من دروس: **يجب الدفاع عن المجتمع**، مبيناً أن الدروس تتمحور حول التاريخ والفلسفة والنضال السياسي، كاشفاً عن الطابع النيتشوي لتحليلات فوكو وخاصة في تركيزه على علاقات القوة والهيمنة وسيطرة بعض القيم، مشيراً في الوقت نفسه إلى أن علاقة فوكو بنيتشه متأثرة بما قدمه صديقه الفيلسوف جيل

دولوز[٢٧]، ومبيناً أن رهانات دروسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، تتمحور حول ثلاثة محاور هي: **أولاً** ـ قلب تاريخ السلطة، ومن المعلوم أن مبدأ القلب من المبادئ الأساسية في تحليل الخطاب عند فوكو[٢٨]. **وثانياً** ـ تقديم مفهوم غير قانوني للسلطة قائم على حرب الأعراق. **وثالثاً** ـ الانتقال من المفهوم غير القانوني للسلطة إلى مفهوم السلطة الحيوي، لينتهي الباحث إلى طرح سؤال مهمّ وأساسي ونقدي في نفس الوقت وهو: هل يمكن وقف الحرب؟[٢٩] ذلك أن فوكو في نقده لهوبز، لم يفكر في كيفية وقف الحرب، من هنا فإن القول بمفهوم قانوني للسلطة ومفهوم غير قانوني لها، ما يزال مطروحاً على الفكر السياسي؟ إن القول بالمفهوم غير القانوني للسلطة يجعل من عملية وقف الحرب غير ممكنة، حيث تظهر الأشكال التنظيمية الملموسة للاقتصاد ومؤسسات الدولة كنوع من استمرار لحرب لا تنتهي. في حين أن وظيفة المفهوم القانوني للسلطة وظيفة معاكسة تماماً، إنه يسمح بإمكانية وقف الحرب، كما يعتبر السلم المدني ليس حرباً صامتة ومستمرة، وإن كان هذا لا يعني غياب أزمات أو نزاعات، وإنما النظام القانوني هو الذي يسمح بحل النزاعات من دون الرجوع إلى الحرب. كما لا يتفق الكاتب مع الفيلسوف في نقطة أساسية وهي أن فوكو يعتقد أن المفهوم القانوني للسيادة يؤدي إلى الحق في الحياة والحق على الإحياء وعلى الإفراد، في حين أن أحد الملامح الأساسية لفكر هوبز هو رفضه ومنعه من غير لبس أو غموض لأن يكون هنالك قانون وحق على الموت والحياة، بل إنه رفض حتى العقاب، مما يعني أنه يرفض العنف الذي تمارسه الدولة، وأنه لا يمكن أن يُبرر قانونياً، أي أنه ليس شرعياً. فالعنف في نظر هوبز حسب الكاتب هو عودة إلى الحالة القديمة، الحالة الطبيعية، عودة إلى ما قبل السياسي. من هنا يخلص الكاتب ـ وهو من المختصين في الفكر السياسي عند هوبز[٣٠] ـ إلى القول بأنه ضد مفهوم فوكو للسلطة لأن القول بالمفهوم القانوني للسلطة ليس نوعاً من الشراك أو الخديعة، بل هو إمكانية، وأن الحضارة الغربية ليس لها أصل آخر غير الأصل القانوني[٣١].

أما فرانك لساي Franck Lessay فقد توقف عند الأرشيف الذي اعتمده الفيلسوف في تحليل مادته التاريخية، مبيناً أن أطروحات فوكو حول حرب الأعراق والسلطة الحيوية تطرح مشكلة المصادر المعتمدة والمنهج المتبع والتأويلات المقدمة. والدراسة عموماً عرض نقدي لمصادر الفيلسوف ولا سيما

المصادر الإنجليزية التي لم يطلع عليها الفيلسوف أو التي أخضعها لتأويلات ذاتية، خاصة وأن الفيلسوف قد اعتمد في نظر الكاتب على مرجع وحيد لكريستوفر هيل Christopher Hill وهو *The Norman Yoke* الذي صدر سنة ١٩٥٤، في حين أن هنالك تطورات كبيرة في مجال كتابة التاريخ الإنجليزي لم يطلع عليها الفيلسوف(٣٢). من هنا يقرر الكاتب أن نص الفيلسوف قد تجاوزه الزمن، وأنه ينتمي إلى مرحلة سابقة من الكتابة التاريخية الإنجليزية وأن نموذج القراءة المقدمة من قبل الفيلسوف كان معتمداً منذ عشرين سنة خلت، وأنها أصبحت موضع مراجعة شاملة. كما انتقد پيار لورب Pierre Lurbe توظيف فوكو للأساطير الشعبية، وبيَّن أن استعماله لها ليس جديداً وأننا نقرؤها في كتابات المؤرخين وخاصة عند أوغسطين تييري في كتابه **تاريخ غزو النورمانديين لإنجلترا** *Histoire de la conquête de l'Anglettere par les Normands*(٣٣).

إن هذا النقد الذي ظهر بمناسبة صدور الكتاب يعيد إلى الأذهان كذلك ذلك النقد الذي صاحب ظهور مفهوم السلطة عند الفيلسوف في السبعينات من القرن العشرين. وإذا كان من غير الممكن أن نعود إلى ذلك السياق الثقافي والمعرفي لتلك الحقبة، فإنه من المهم أن نتوقف ولو باختصار عند أهم نقاط النقد التي وجهت بشكل خاص لمفهوم السلطة الحيوية. طبعاً كان مفهوم ميشيل فوكو للسلطة بشكل عام ومفهوم السلطة الحيوية بشكل خاص يعارض المفهوم الليبرالي للسلطة القائم على المؤسسات والتشريعات أو القانون والذي يلخصه نموذج السيادة، كما كان يعارض المفهوم الماركسي القائم هو كذلك على الأجهزة والعنف، ومن الطبيعي أن ينتقد الليبراليون والماركسيون المفهوم الجديد للسلطة. ولكن نود أن نشير إلى ذلك النقد الذي أثاره بشكل خاص عالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار Jean Baudrillard في مقال عنيف وتحريضي كان نتيجة لملابسات شخصية جمعته بالفيلسوف(٣٤). يتلخص نقد بودريار ـ وهو اليوم من الوجوه البارزة لما يسمى بما بعد الحداثة ـ في أن فوكو قد ساوى بين السلطة والمجتمع، وأنه لم تعد هنالك أية إمكانية للتغيير، وأن الفيلسوف قد أعدم كل شيء عندما اعتقد أن كل شيء سلطة، وخاصة عندما استبعد مفهوم القمع، جاعلاً من خطاب فوكو ذاته خطاب سلطة ومرآة للسلطة التي يكتبها أو يحللها(٣٥).

وإذا كان نقد بودريار يكشف عن موقف مثقف ماركسي تحول إلى منظِّر لما

بعد الحداثة، موقف تحكمه حسابات شخصية وأجواء الثقافة الباريسية، فإن الملاحظات النقدية التي قدمها فيلسوف مدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس J. Habermas تنم عن الصعوبات الحقيقية التي يواجهها مفهوم السلطة الحيوية، ذلك أن المفهوم يبدو من جهة غير اجتماعي ويعكس مقولة متعالية أي أنه ليس مفهوماً إجرائياً يساعد على تحليل الظاهرة السياسية، وهو من جهة أخرى يعاني من لبس أساسي وهو أنه في الوقت الذي يقدم فيه فوكو معطيات إمبريقية عن السلطة الحيوية من خلال الانضباطات المختلفة فإنه يحاول أن يعممه ويجعل منه مقولة فلسفية لتحليل العقل السياسي. من هذا فإن تحليل فوكو للسلطة يعاني من مفارقة أساسية وهي أنه في الوقت الذي يتصف فيه بالطرح الوضعي من خلال وصف مختلف المعايير والانضباطات، فإنه يرغب في أن يكون تحليلاً نقدياً، وهو ما لا يستطيع تحقيقه مفهوم السلطة الحيوية في نظر هابرماس[٣٦].

لقد تأثر ميشيل فوكو كثيراً بهذا النقد الذي أدى به إلى نوع من العزلة، وإعادة النظر في مفهوم السلطة فأحدث تغييراً في برنامج بحثه الذي اقترحه في كتابه: **تاريخ الجنسانية**: **إرادة المعرفة**. ولم يكتب أي كتاب بعد ١٩٧٦ حتى تاريخ وفاته حيث ظهر الجزء الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**، وهما **الاهتمام بالذات واستعمال الذات** ١٩٨٤، اللذان يتناول فيهما مسائل الأخلاق والجمال. ولكن في دروسه بالكوليج دي فرانس، استمر في طرح مشكلة السلطة وطوّر مفهومه للسلطة، وخاصة عندما كتب بحثاً عن "فنون الحكم" و"نقد العقل السياسي"[٣٧]، وهو ما يجعلنا ننتظر صدور الأعمال الأخيرة للفيلسوف وما تحمله من جديد حول هذه المسألة وغيرها.

خامساً ـ خلاصة عامة:

لا شك في أن كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع** يضيف إلى المهتم بفلسفة فوكو وبالفلسفة السياسية والتاريخية معلومات جديدة، وأكثر من هذا يقدم توضيحات أساسية لمسألة ومفهوم السلطة. ولا نبالغ إذا قلنا إن الدرس من الناحية العملية يظهر أكثر وضوحاً من كتبه التي تناولت السلطة، ذلك أن في دروسه يقدم توضيحات وإحالات لا نقرؤها في نصوصه المطبوعة في حياته، كما أننا نقرأ في هذا الكتاب موقفه من أساس السلطة وهي الحرب وموقفه من التاريخ ومن بعض الفلاسفة.

وما يهمنا أكثر في هذا الكتاب وما يشكل جديته وأصالته وجديده، ليس مفهوم السلطة الذي نقرؤه في نصوص أخرى وخاصة في **المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة وأقوال وكتابات**، ولكن تلك التحليلات التاريخية لظاهرة حرب الأعراق في أوروبا وخاصة في بريطانيا وفرنسا، وظهور العنصرية في أوروبا، وهو تيار ما زال له القوة والسطوة إلى اليوم في الكثير من المجتمعات الأوروبية. بل نستطيع القول إن جميع المجتمعات الأوروبية تعاني من هذه الظاهرة رغم ثقافتها السياسية القائمة على الديموقراطية وحقوق الإنسان. فالأقليات المهاجرة ـ على سبيل المثال ـ ما تزال تواجه صعوبات كثيرة للتعبير عن نفسها سواء في التنظيم السياسي وحق الاقتراع وفي حقوقها الثقافية المختلفة، بل إن الجاليات المهاجرة هي في غالب الأحيان موضع تجاوزات وانتهاكات من قِبل العنصرية.

والأهم من هذا هو أن فوكو في هذا الكتاب يبين لنا كيف انتقلت هذه العنصرية من داخل المجتمعات الغربية إلى المجتمعات التي استعمرتها، وكيف ظهرت تلك العنصرية المقيتة المصاحبة للاستعمار، تلك العنصرية التي حولت السكان الأصليين إلى "أهالي" وحولت الإنسان الجزائري، على سبيل المثال، إلى "أهلي" Indigène لا يتمتع لا بحقوق الإنسان ولا بحقوق الحيوان، رغم أن خطاب الاستعمار كان يتخفى وراء الحداثة والأنوار ومبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان.

إننا نعتقد أن كتاب فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع** يقدم تحليلات مفيدة لفهم تلك الحركة العنصرية والاستعمارية التي أثرت تأثيراً كبيراً على حياتنا وتاريخنا، هذه الحركة التي سنحتاج من دون أدنى شك إلى تحليل آلياتها وعناصرها بروح نقدية جديدة. فإذا كانت تحليلات فوكو قد بيَّنت لنا الوجه الآخر للغرب ولحداثته وأنواره، أي ذلك الوجه من الهيمنة والحرب والانضباط والمعايير والعنصرية، فإنه من الأهمية أن نجري تحليلات مماثلة للحقبة الاستعمارية، تحليلات لا تقتصر فقط على العنصرية ولكن على كيفية انتقال تلك الجاهزيات Dispositifs السلطوية إلى مجتمعاتنا عبر الاستعمار وكيف تم توظيفها في الدولة الحديثة. إنه لمن الضروري القيام بهذا العمل، خاصة وأن فوكو لم يبيِّن هذا الوجه أي كيف اشتغل خطاب الحرب وحرب الأعراق والعنصرية والجاهزيات تحديداً في المجتمعات المستعمَرة. كما أن هذا الجانب ما يزال يترك آثاره على تاريخنا المعاصر، ولعل هذا ما دفعنا إلى الاهتمام بنصوص

الفيلسوف، ومحاولة استعمالها كأدوات لتحليل المشكلات التاريخية والاجتماعية.

لقد سبق لي وأن خصصت دراستين لهذا الفيلسوف[٣٨]، وإنني أستسمح القارئ الكريم إذا ما ذكّرته أنه من بين الملاحظات النقدية المقدمة لي من قبل اللجنة عندما ناقشت أطروحتي حول فوكو هو استعانتي بالترجمة العربية لنصوص الفيلسوف. فرغم رجوعي إلى النصوص الأصلية للفيلسوف وإلى أرشيف الفيلسوف في مكتبة "السولشوار" بباريس، إلا أنني آثرت استخدام النصوص العربية المترجمة وتقديم الملاحظات اللازمة حولها، خاصة فيما تعلق بموضوع الخطاب. وإنني أرى اليوم أن هذا النقد رغم أهميته في التأكيد على العودة إلى النصوص الأصلية، إلا أنه مجحف في حق المترجم العربي الذي يكابد من أجل تقديم نص مناسب للقارئ العربي. فمما لا شك فيه هو أن الترجمة عمل شاق ومضنٍ. وإنني إذ أقدم هذا النص للقارئ العربي، الذي استغرق مني أكثر من أربع سنوات وفرض علي العودة إلى أكثر من نص للفيلسوف، وحاولت، قدر الإمكان، أن أجمع بين اللفظ والمعنى وأن أبقي على الكثير من المصطلحات التي عربها المترجم العربي مثل الجينيالوجيا والأركيولوجيا، وأن أذكّر بالمقابل الفرنسي للألفاظ التي ترجمتها في متن النص وكذلك الحال بالنسبة للأعلام والبلدان مع شرح لبعض المصطلحات في الهامش وبعض السياقات الفكرية للفيلسوف والحفاظ على توزيع النص الأصلي، وهو ما أدى إلى بعض التكرار في العبارة وذلك بسبب أن النص يجمع بين المنطوق والمكتوب، بين النص والإلقاء، بين الدرس والكتاب. كما قمت بتثبيت الفهارس التي قدمها الفيلسوف مع ترجمة للإحالات الفرنسية، واستفدت كثيراً من ملاحظات الزملاء الذين تفضلوا مشكورين بقراءة بعض فصول الكتاب، وهم: الصديق العزيز الدكتور مجدي عبد الحافظ الذي حثّني على ترجمة هذا النص، والأستاذ الدكتور فهمي جدعان، والأستاذة نورة بوحناش والأستاذ رابح مراجي.

وأخيراً، فإن أملي أن يستفيد القارئ العربي من هذا النص الذي تطلب مني جهداً كبيراً، خاصة وأنه يحلل السلطة السياسية في أوروبا بناء على معطى الحرب والهيمنة ويجعل من مهمة الفلسفة أو الجينيالوجيا تحليل الخطاب والسلطة، أو كما قال: «إن ما يميز تاريخ العلوم عن جينيالوجيا المعارف، هو أن تاريخ العلوم يقع أساساً في محور المعرفة ـ الحقيقة، أو على كل حال، إنه المحور الذي

يذهب من بنية المعرفة إلى متطلبات الحقيقة. وأما جينيالوجيا المعرفة فتقع على محور الخطاب ـ السلطة، أو إذا أردتم محور الممارسة الخطابية ـ مواجهة السلطة»[٣٩]. ولا شك في أن لهذا التصور أهميته ومصداقيته العلمية والعملية ليس على المستوى المنهجي والفلسفي فحسب، ولكن كذلك على صعيد تحليل النظام العالمي الجديد، وهذا ما حثنا على ترجمة هذا النص وتقديمه للقارئ العربي بمقدمة تحليلية نقدية عن مفهوم الفلسفة السياسية عند هذا الفيلسوف.

الكويت في ١٢/٧/٢٠٠٣ **د. الزواوي بغوره**

الهوامش

(١) نشرت هذه المقدمة لأول مرة في صورة تعليق على الكتاب في: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد الثامن والسبعون، ربيع ٢٠٠٢، السنة العشرون، وقد أضفنا لها المسائل المتعلقة بالترجمة.

(٢) مؤسسة علمية فرنسية، أسسها فرنسوا الأول سنة ١٥٣٠، وأصبحت منذ سنة ١٨٥٢ تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ولكنها مستقلة عن الجامعة. تتشكل هذه المؤسسة من أربعة وأربعين كرسياً علمياً، ينتخب فيها أساتذة بارزون من قبل الحكومة الفرنسية، وتقدم تعليماً جامعياً حراً وعالمياً. استقبلت هذه المؤسسة أسماء لامعة في الفكر والثقافة الفرنسية مثل ميشليه، رينان، برغسون، فليري، كلود برنارد، كلود ليفي ستروس، جورج دوميزيل، رولان بارت، بيار بورديو، وميشيل فوكو... إلخ. (م)

(٣) Alessandro Fontana et Mauro Bertani, «Situation du cours», in: Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, Ed, Gallimard & Seuil, Paris, 1997; p. 247.

(٤) Francois Ewald et Alessandro Fontana, «Avertesement», in: Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, Ibid., p. VII, VIII, IX, X, XI.

(٥) Michel Foucault: *Dits et écrits*, 1954-1988, éd. Gallimard, Paris, 1994.

(٦) Michel Foucault: *Dits et écrits*, 1954-1988, tome 3, Ibid., p. 218-422.

(٧) Daniel Defert, «Chronologie», in: Michel Foucault: *Dits et écrits*, tome 1, Ibid., p. 30-32.

(٨) فريق الاستعلامات حول السجون (G.I.P) أسسه فوكو مع مجموعة من المثقفين في ٨ شباط/فيفري ١٩٧١.

(٩) Michel Foucault: *Dits et écrits*, 1954-1988, tome 3, Ibid., p. 212.

(١٠) Gilles Deleuze: *Foucault*, Les éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 38.

(١١) Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 242.

(١٢) Michel Foucault: *L'ordre du Discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 71.

(١٣) Didier Eribon: *Michel Foucault*, 1926-1984, Flammarion, Paris, 1991, p. 72.

(١٤) Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 243.

(١٥) *Ibid.*, p. 57.

(١٦) *Ibid.*, p. 58-59.

(١٧) *Ibid.*, p. 61.

(١٨) *Ibid.*.

(١٩) *Ibid.*, p. 63.

(٢٠) *Ibid.*, p. 64.

(٢١) *Ibid.*, p. 66.

(٢٢) *Ibid.*, p. 67.

(٢٣) *Ibid.*, p. 67.

(٢٤) *Ibid.*.

(٢٥) Francisco Paolo Adorno: «Présentation», in: *Cités*, N° 2, Ed, P.U.F, Paris, 2000, p. 9.

(٢٦) Yves Michaud: *Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identité de notre temps*, p. 11-21.

(٢٧) Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F, Paris, 1962 & *Nietzsche*, P.U.F, Paris, 1965.

(٢٨) الزواوي بغوره: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ١٤١.

(٢٩) Yves Charles Zarka: *Foucault et le concept non - juridique du pouvoir*, op. cit., p. 43.

(٣٠) Yves Charles Zarka: *Hobbes et la pensée politique moderne*, P.U.F, Paris, 1995.

(٣١) *Ibid.*, 52.

(٣٢) Franck Lessay: *Joug Normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe-l'œil*, op. cit., p. 55.

(٣٣) Pierre Lurbe: *Le mythe de Robin des Bois*, op. cit., p. 72.

(٣٤) David Macey: *Michel Foucault*, Gallimard, 1994, p. 368.

(٣٥) Jean Baudrillard: *Oublier Foucault*, Galilée, Paris, 1977, p. 12.

(٣٦) Jurgen Habermas: *Le Discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par, Christian Bouchindhmme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p. 320.

(٣٧) Michel Foucault: *La gouvernementalité & Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique*, in: *Dits et écrits*, tomes III-VI, Gallimard, Paris, 1994.

(٣٨) الزواوي بغوره: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، م.س؛ و: **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

(٣٩) انظر درس ٢٥ نيسان/ أفريل من هذا الكتاب.

[١]

درس ٧ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦

ما هو الدرس؟ المعارف الخاضعة ـ المعرفة التاريخية بالصراعات والجينيالوجيات والخطاب العلمي ـ السلطة، رهان الجينيالوجيات ـ التصور القانوني والاقتصادي للسلطة ـ السلطة بوصفها قمعاً وبوصفها حرباً ـ عودة إلى مأثور كلوزفيتز.

أريد أن أوضح قليلاً ما يجري هنا في هذه الدروس. تعلمون أن المؤسسة التي أنتم هنا فيها، والتي أنا فيها أيضاً، ليست بالضبط مؤسسة تعليمية أو تربوية. قد تكون تلك هي الدلالة التي أريد إعطاؤها لهذه المؤسسة عند تأسيسها منذ وقت طويل، أما في الوقت الراهن فـ "الكوليج دي فرانس" يعمل أساساً بوصفه نوعاً من الهيئة العلمية المنظّمة للبحث، ونحن نحصل على أجر من أجل القيام بالبحث. وأعتقد أن النشاط التعليمي، في حدود معينة، ليس له معنى إذا لم يتضمن مهمة البحث، على الأقل هذا ما اقترحه. وما دمنا نحصل على مقابل من أجراء البحث، فمن الذي يراقب البحث الذي نقوم به؟ وبأية صفة نُعْلِم الذين يهمهم الأمر، والذين لهم سبب أو غرض في الارتباط بهذا البحث؟ كيف يمكن لنا أن نعمل من دون وسيلة التعليم، أعني من دون الإعلان العام والتقرير العام بالعمل الذي نقوم به، وبشكل منتظم؟ وعليه فإنني لا أعتبر لقاءات الأربعاء هذه[1] إلا نوعاً من التقارير العامة للعمل الذي أقوم به، علماً بأنني حر في القيام به ومثلما أريد على وجه التقريب. من هنا أعتبر نفسي "ملزماً" بأن أقول لكم تقريباً ما أقوم به، وأين وصلت وفي أي اتجاه [. . .][*] يسير هذا العمل، ومن جهتي فإنني أعتبركم أحراراً في أن تفعلوا ما تريدون بما أقوله. ذلك أن ما أقوله

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

ليس أكثر من طرق ومعالم على الطريق، ودروب للبحث وأفكار ومخططات أو نقاط على الطريق أو وسائل، افعلوا بها ما تشاءون. وإلى حد ما، فإن هذا الأمر يهمني ولا يهمني في الوقت نفسه. لا يهمني، من حيث إنني لا أضع شروطاً أو قواعد للاستعمالات التي تقومون بها، ويهمني من حيث إن استعمالاتكم بشكل أو بآخر، ترتبط وتتصل بما أقوم به.

وبما أنكم تعلمون ماذا حدث في السنوات الماضية[٢]، فبنوع من التضخم الذي أفهم بشكل جيد أسبابه، وصلنا في اعتقادي إلى نوع من الانسداد. لقد كنتم مضطرين للمجيء إلى هنا في حدود الساعة الرابعة والنصف مساء، وأنا أجد نفسي أمام حضور يتشكل من أناس لا علاقة لي بهم، وبعضهم لا علاقة لي بهم إطلاقاً أو كلية، ما دام هنالك قسم إن لم يكن نصف الحضور، مضطراً للجلوس في قاعة أخرى، يستمع لما أقوله بواسطة مكبر الصوت. إن هذا، في الحقيقة، لا يمثل حتى عرضاً مسرحياً، ما دام أحدنا لا يرى الآخر. لكنني أعتقد أن الانسداد أو الانغلاق حصل لسبب آخر، إنه بالنسبة لي ـ وسأقوله هكذا ـ إن القيام بهذا السيرك[٣] مساء كل أربعاء، يعني في الحقيقة ـ كيف يمكن أن أقول ذلك ـ تعذيباً قد يكون هذا كثير، أو مللاً وهذا قليل. على أية حال إنه بين هذا وذاك، إنه بين الاثنين، بين التعذيب والملل. لماذا؟ لأنني لا أصل إلى إعداد هذه الدروس، إلا بعد عناء كبير وبعد أن أخصص لها الكثير من الوقت الذي كان يجب أن أخصصه للبحث، أي إلى الأمور المهمة. ولقد كنت دائماً أطرح هذا السؤال: كيف يمكنني في خلال ساعة أو ساعة ونصف أن أقدم موضوعاً من المواضيع بطريقة لا تجعل المستمعين يملّونه وتجعلهم يأتون باكراً للاستماع له، وأن أقدم لهم في هذا الوقت القصير شيئاً يعوضهم مشقة الحضور... إلخ. على هذا النحو أمضيت شهوراً هنا أفكر في الطريقة المثلى، في كيفية تقديم هذه الدروس. إنني أعتقد أن سبب حضوركم وحضوري هو القيام بالبحث أو مسح الغبار عن جملة من المواضيع والأشياء، وتشكيل أفكار، وإن كان هذا لا يشكِّل تعويضاً عن عمل منجز. وعليه بقيت الأمور عالقة، لذا قلت في نفسي، ستكون الأمور أفضل في حالة ما إذا ما تواجدنا في حدود ثلاثين أو أربعين شخصاً في قاعة، وبذلك أستطيع الحديث عما أقوم به، كما أتمكن من إقامة علاقات واتصالات معكم، أي أحدثكم وأجيب على أسئلتكم... إلخ وبذلك سأستجيب بشكل تقريبي لإمكانيات التبادل والاتصال المرتبطة بالممارسة العادية للبحث

والتعليم. فما العمل؟ من الناحية القانونية، لا يمكنني أن أضع شروطاً للدخول إلى هذه القاعة، لذا اتخذت هذه الطريقة الفظة والمتوحشة[٤]، التي تجعل الدرس يبدأ عند الساعة التاسعة والنصف صباحاً، وذلك أملاً، كما قال البارحة المراسل الصحفي، في أن لا يتمكن المستمعون من النهوض والحضور عند الساعة التاسعة والنصف. ولعلكم ستقولون إن هذا يعد معياراً انتقائياً غير عادل، يتعلق بالذين ينهضون والذين لا ينهضون، هذا أو ذاك. وعلى أية حال، هنالك دائماً على المكتب، هذه الميكروفونات وأجهزة التسجيل، التي ستنتشر فيما بعد، في بعض الحالات تبقى مسجلة وفي البعض الآخر تتمّ كتابتها وفي حالة ثالثة نجدها حتى في المكتبات، لذلك قلت في نفسي: إنها تنتشر دائماً وتوزع. فلنحاول من جديد [. . .] واعذروني لأنني أيقظتكم باكراً، وليعذرني كذلك الذين لم يستطيعوا النهوض[٥]. فلنحاول من أجل تنظيم قليل لهذه اللقاءات ومحادثات الأربعاء لوضعها في الخط الطبيعي والعادي للبحث، ولعمل قمت به، ويقدم نفسه في فترات مقننة ودورية.

إذن ماذا أريد أن أقول لكم هذه السنة؟ لقد ضجرت قليلاً، وإنني أريد أن أختم، وأن أضع حداً لسلسلة الأبحاث هذه ـ إنها الكلمة التي نستعملها هكذا ـ فماذا يُقصد بالبحث بالضبط؟ ما هو هذا البحث الذي قمنا به منذ أربع أو خمس سنوات، أو بالضبط مذ أن انتُخبت في هذه المؤسسة؟ إنني أعرف سلفاً أنها تراكمت ـ بالنسبة لكم كما بالنسبة لي ـ الكثير من السلبيات. لقد كان ذلك العمل عبارة عن جملة من البحوث المتجاورة فيما بينها، دون أن تصل إلى تشكيل مجموعة منسجمة ومتواصلة؛ إنها بحوث مجزأة، وكل بحث لم يصل إلى نهايته كما أنه لم يعرف الاستمرارية. إنها أبحاث متفرقة وفي نفس الوقت مكررة كثيراً، وتسقط في نفس الأخاديد وفي نفس المواضع وفي نفس المفاهيم، فهنالك فصول حول التطور ومؤسسة الطب النفسي في القرن التاسع عشر، وبعض الاعتبارات حول السفسطائية والنقد عند اليونان، والتحقيق في العصر الوسيط، ونبذة تاريخية عن الجنسانية أو تاريخ المعرفة الجنسانية sexualité من خلال الاعتراف في القرن السادس عشر ومراقبة جنسانية الأطفال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والكشف عن أصل النظرية أو المعرفة حول الشذوذ مع تقنياته المختلفة والمتصلة معاً. كل هذه المواضيع تراوح مكانها ولا تتقدم، بل تتكرر بغير رابط أو اتصال، وفي العمق كل هذا لا يتوقف عن قول الشيء نفسه، وربما كل هذا لا

يعني أي شيء، أو أن كل هذا يتلاقى في شكل مبهم غير واضح المعالم، أو لا يتقاطع إطلاقاً. باختصار، إنها لا تؤدي إلى شيء.

يمكن لي أن أقول لكم، بعد كل هذا، إنها معالم للمتابعة، ولا يهم إلى أين تنتهي، ومن غير المهم أن تؤدي إلى أي مكان؛ وعلى أية حال، فإنها لا تؤدي إلى وجهة محددة سلفاً. إنها مجرد نقاط، لكم أن تستكملوها أو أن تحولوها أو تغيروها، ولي أيضاً أن أتبعها أو أن أعطي لها صورة أخرى. وعلى أية حال، فإنها أجزاء، وسنرى ماذا سنفعل بها، أما أنا فإن ما أقوم به من عمل وبحث، شبيه بمسلك "حوت العنبر"[٦]، الذي يظهر فجأة على سطح البحر، محدثاً أثراً خفيفاً من الزبد، معتقداً أو راغباً في الاعتقاد أو معتقداً فعلاً أنه هو ذاته دائماً، ولكنه في الأعماق، حيث لا يرى ولا يدرك ولا يراقب من قبل أحد، يتبع مساره العميق منسجماً ومفكراً وواعياً.

هذه هي الوضعية، تقريباً، كما أدركها، وإن كنت لا أعلم كيف هي عندكم. وعلى أية حال، فإن العمل الذي قدمته لكم، له هذا الطابع التجزيئي، المكرور والمنفصل، وهذا يشبه ما يمكن وصفه بـ "حمى الكسل" التي تصيب عشاق المكتبات والوثائق والمراجع والكتابات المغبرة والنصوص التي لا تُقرأ أبداً، والكتب التي طبعت بأعداد قليلة وطويت ونامت على رفوف المكتبات ولا يتم الاطلاع عليها إلا بعد قرون من طباعتها، أو أن كل هذا، يترافق مع كسل الذين يدرسون معارف بلا فائدة، أو نوعاً من المعارف الكمالية أو الثروة المستحدثة، حيث إننا نجد المظاهر الخارجية ـ كما تعلمون جيداً ـ في أسفل الصفحات. إن هذا يتفق مع ذلك الشعور بالتضامن مع جمعيات سرية عريقة، والمتميزة كل التميز في الغرب، أو مع إحدى الجمعيات السرية بشكل غريب ودائم، والمجهولة، في نظري، في القديم والتي بدأت تتشكل في المسيحية، في مرحلة بداية الأديرة، على تخوم الفاتحين والغزاة وحرائق الغابات. أريد أن أحدثكم عن الجمعية الماسونية الفرنسية الكبيرة الحارّة والناعمة وذات المعرفة العقيمة[٧].

إلا أن الرغبة في الماسونية الفرنسية، ليست هي التي جعلتني أقوم بما أقوم به هنا. يبدو لي أن العمل الذي قمنا به، والذي مضى بشكل تجزيئي وعشوائي، منكم إلي ومني إليكم، يمكن لنا أن نبرره بالقول بأنه يتفق مع مرحلة تاريخية معينة ومحددة، مرحلة عشناها منذ حوالى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة أو

على الأكثر عشرين سنة، مرحلة يمكن أن نسجل فيها ظاهرتين إن لم تكونا مهمتين فهما مفيدتان، إنها المرحلة التي يمكن وصفها وتمييزها بفعالية هجمات مبعثرة ومتقطعة وموزعة؛ إنني أفكر في مواضيع من مثل طريقة عمل مؤسسة العلاج النفسي والخطاب أو الخطابات المحلية أو القطاعية المناهضة للعلاج النفسي[٨]، خطاب لم يساند من طرف أي تنظيم جماعي مهما كان ومهما كانت مرجعيته. إنني أفكر في مرجعية الأصل وفي مرجعية التحليل الوجودي[٩] والمرجعيات الحالية التي تعود إجمالاً إلى الماركسية أو إلى نظرية رايش Reich[١٠]. كما أفكر كذلك في الهجمات الغريبة والفعالة التي حدثت حول أخلاقيات ومراتبية الجنسانية التقليدية التي اتخذت مرجعيتها العامة البعيدة والغامضة من رايش وماركوز Maruse[١١]. أفكر أيضاً في فعالية الهجمات حول الجهاز القضائي والعقابي، هجمات كان بعضها بعيداً ويعود إلى هذا التصور العام، المشكوك فيه، الذي يسمى «العدالة الطبقية»[١٢]، وبعضها كان له علاقة بالتحليلات الفوضوية. أفكر أيضاً وبشكل محدد في فعالية شيء - لا أقول كتاب ككتاب **مناهضة أوديب** *Anti-oedipe*[١٣] - الذي لم يستند إلى مرجعية معينة ما عدا اكتشافاته النظرية، كتاب شكّل حدثاً، وأحدث في الممارسات اليومية هذا الهمس المستمر والمنسوج بين الأريكة والمقعد[١٤].

إذن، هنالك ومنذ عشر سنوات أو خمس عشرة سنة، هذا التوالد الضخم لنقد الأشياء والمؤسسات والممارسات الخطابية؛ هنالك نوع من التفتت العام في الأرضية وربما تفتت في الأمور الأكثر حميمية والأكثر صلابة والأكثر قرباً بالنسبة لنا ولأجسادنا ومختلف حركاتنا اليومية. هذا ما يبدو[١٥]، إذ في الوقت نفسه، سينكشف هذا التفتت وهذه الدهشة الفعالة للنقد المنقطع، الخاص والموضعي، في أفعال ربما لم تُتوقع سلفاً وبداية، وهو ما يمكن تسميته بالأثر الكابح والخاص بالنظريات الشمولية، أريد أن أقول إنه الأثر الخاص بالنظريات المغلقة والشاملة أو الكلية، ليس لأن هذه النظريات لم تقدم بشكل ثابت أدوات ووسائل علمية مفيدة ووظيفية، فالماركسية والتحليل النفسي نظريات موجودة لإثبات هذا. إنها لا تقدم، في نظري، تلك الوسائل المحلية والمستعملة إلا بشرط واحد أو في حالة واحدة حيث تكون فيها الوحدة النظرية للخطاب، بشكل ما معلقة أو مقطوعة أو مرهقة أو ممزقة أو معادة أو منقولة أو كاريكاتورية. . . وفي كل الأحوال، فإن كل استئناف بنفس الألفاظ الخاصة بالشمولية قد أدت إلى نوع من

الكبح. إذن، وإذا أردتم، فإن النقطة الأولى أو الميزة الأولى للذي حدث خلال الخمس عشرة سنة الماضية، هو هذا الطابع المحلي للنقد، وهذا لا يعني في اعتقادي نوعاً من التجريبية البليدة أو الساذجة أو البلهاء، كما لا يعني أيضاً نوعاً من الانتقائية الهشة أو الرخوة أو نوعاً من الانتهازية القابلة لأية نظرية، كما لا يعني نوعاً من التقشف الإرادي الذي يؤدي إلى ضآلة وهشاشة نظرية كبيرة. إنني أعتقد أن هذه الميزة المحلية في النقد أساسية، تشير واقعياً إلى نوع من الإنتاج النظري المستقل غير مركزي، وبمعنى آخر، نقد ليس في حاجة لأن يقيم صلاحيته وشرعيته على تأشيرة من الأنظمة المشتركة أو القائمة أو المتفق عليها أو الجماعية.

وهنا نلمس ميزة ثانية لما حدث في السنوات الماضية، وهي أن النقد الموضعي أو المحلي قد حدث من خلال ما يمكن تسميته بـ "عودة المعرفة"، وأقصد بـ "عودة المعرفة": إنه قد واجهتنا على الأقل وعلى المستوى الشكلي أو الاصطناعي فكرة تقول: «لا للمعرفة، نعم للحياة»، «لا للمعرفة، نعم للواقع»، «لا للمعرفة، نعم للمال والرحلة»[١٦](*) ... إلخ. يظهر لي أن ما حدث من وراء هذه المواضيع أو من خلالها أو منها ذاتها، وما رأيناه قد حدث أو نتج هو ما يمكن تسميته بانتفاضة «المعارف الخاضعة». أقصد بـ "المعارف الخاضعة" شيئين: من جهة أقصد، **أولاً**، جملة من المضامين التاريخية المختفية والمقنّعة في تماسك وظيفي أو في انتقائية شكلية، وإذا أردتم وبشكل ملموس، لا يتعلق الأمر بعلم العلامة Sémiologie لحياة المعزل ولا بعلم اجتماع الانحراف ولكن وبشكل مؤكد، بظهور مضامين تاريخية سمحت بالقيام بواسطة المعزل والسجن، بنقد حقيقي فعال، لأنه بواسطة المضامين التاريخية وحدها، يمكن الحصر والكشف عن انفلاق المواجهات والصراعات، حيث كان غرض الترقيعات الوظيفية والتنظيمات النسقية، إخفاء المضامين التاريخية وطمسها وتقنيعها. وهكذا، فإن «المعارف الخاضعة» هي هذه الكتل من المعارف التاريخية الحاضرة والمقنّعة، داخل المجموعات الوظيفية والنسقية، والتي أظهرها النقد بواسطة المعارف والعلوم المهمة كما هو معروف ومعلوم.

ثانياً، أقصد بـ «المعارف الخاضعة» ما يجب فهمه بشكل مغاير أو مناقض،

(*) في المخطوط نقرأ في مكان "المال": "الرحلة".

ذلك أنني أقصد بالمعارف الخاضعة تلك السلسلة من المعارف غير المؤهلة كمعارف مفهومة، أي كمعارف غير كافية وغير مشكّلة، معارف ساذجة وتحتل مكانة دنيا من الناحية التراتبية؛ إنها معارف تحتية مقارنة بالمعارف والعلوم المكتسبة أو المحققة، وإنه بظهور هذه المعارف غير المؤهلة أو المقصية، بظهور معارف عن النفساني والمريض والممرض والطبيب بالتوازي وعلى هامش المعرفة الطبية، كالمعرفة حول الانحراف... إلخ .ـ تلك المعارف التي أسميها، إذا شئتم بـ «معارف الناس» (والتي هي ليست معرفة مشتركة أو حساً عاماً ولكن بالعكس، معرفة خاصة قطاعية موضعية تفارقية غير قادرة على الإجماع وتجد قوتها في انقطاعها ومعارضتها لما يجاورها أو يحوم حولها)، فبظهور هذه المعارف المحلية حول الناس، هذه المعارف غير المؤهلة، حدث النقد[١٧].

ولكن ستقولون لي إن هنالك شيئاً أقرب إلى المفارقة في جمعك ومزاوجتك في نفس المرتبة والصنف بين «معارف خاضعة» هي من جهة مضامين لمعارف تاريخية صارمة عميقة ودقيقة وتقنية، وبين معارف محلية وفردية، معارف الناس ولكن لا علاقة لها بالحس المشترك أو الفهم المشترك، والتي تم تركها لتستريح في الحاشية. أعتقد أن في هذه المزاوجة بين المعارف العميقة والمعارف غير المؤهلة من حيث مكانتها في سلم المعارف والعلوم، حدثاً أعطى نقد الخطابات في الخمس عشرة سنة الماضية، قوته الأساسية. لكن، سواء في المعارف العميقة أو غير المؤهلة، في شكل المعرفتين، بماذا كان يتعلق الأمر؟ يتعلق الأمر بالمعرفة التاريخية للصراعات أو النضالات. ففي الحقل الخاص بالمعرفة العميقة، أو الحقل الخاص بالمعرفة غير المؤهلة أو المتروكة في الهامش أو على الحاشية، تشكل ما يمكن تسميته بـ "الجينيالوجيا"[١٨]، حيث ارتسمت سلفاً، أبحاث جينيالوجية متعددة، هي في الآن نفسه إعادة لاكتشاف دقيق للصراعات وللذكريات الخاصة بالمعارك. هذه الجينيالوجيا التي هي مزاوجة بين المعارف العميقة ومعارف الناس، لم تكن ممكنة إلا ضمن شرط أساسي هو إزاحة ورفع طغيان وهيمنة الخطابات الكلية مع تراتبيتها وأفضلياتها كطلائع نظرية. إذن، نسمي إذا أردتم، الجينيالوجيا هذه المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية، مزاوجة تسمح بتأسيس معرفة تاريخية بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية، وهذا هو التحديد المؤقت للجينيالوجيات التي حاولت القيام بها معكم في السنوات الأخيرة.

في هذا النشاط الذي يمكن تسميته إذن بالجينيالوجي، ترون في الواقع أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بمعارضة الوجوه المجردة للنظرية، بتعدد الوقائع الملموسة، كما لا يتعلق بالطعن في أهلية التأمل من أجل معارضته بشكل من أشكال العلمية المعينة حيث صرامة المعارف القائمة أو المؤسسة. لا يتعلق الأمر بتجريبية تخترق أو تعبر المشروع الجينيالوجي، كما لا يتعلق الأمر باتباعه للوضعية بالمعنى العادي للكلمة. في الواقع، يتعلق الأمر بعملية لعب وتحريك لمعارف قطاعية متقطعة منفصلة وغير مؤهلة وغير شرعية، في وجه اللحظة النظرية الأحادية التي نتصور أنها تقوم بتصنيفها وترتيبها وتنظيمها باسم معرفة حقيقية وباسم علم محكوم بشخص من الأشخاص. الجينيالوجيات ليست نوعاً من العودة إلى الوضعية وإلى شكل من العلم أكثر رصانة ودقة. الجينيالوجيات وبدقة أكبر هي استراتيجيات وتكتيكات، هي مناهضة العلوم، لا لأنها تطالب بالحق في الجهل واللامعرفة ولا لأنها ترفض المعارف أو استعمالها أو توظيفها بشكل واضح ومهيب في تجارب مباشرة لم يسبق للمعرفة أن توصلت إليها. لا يتعلق الأمر بكل هذا، وإنما يتعلق الأمر بانتفاضة المعارف لا في وجه مضامين ومناهج ومفاهيم علم من العلوم ولكن بانتفاضة هي أولاً وقبل كل شيء مناهضة للآثار الممركزة لسلطة مرتبطة بمؤسسة ما، ولطريقة عمل خطاب علمي أو لطريقة توظيف خطاب علمي منظم داخل مجتمع كمجتمعنا. إن هذه المأسسة Institutionnalisation للخطاب العلمي تجد قوتها في الجامعة مثلاً وبشكل عام في أية مؤسسة تربوية أو بيداغوجية، وإن هذه المأسسة للخطاب العلمي تجد قوّتها في شبه العلاقات النظرية ـ التجارية مثلما هو الحال في التحليل النفسي أو في الجهاز السياسي بكل تداعياته مثلما هو الأمر في الماركسية. وعلى أية حال يجب أن تخوض الجينيالوجيا معركتها ضد آثار السلطة الخاصة بالخطابات المعتبرة علمية.

وبشكل دقيق ومن أجل أن يتضح لكم الموضوع بشكل أفضل، أقول إنه منذ سنوات بل ومنذ أكثر من قرن، تعلمون كم كان عدد الذين كانوا يتساءلون إن كانت الماركسية علماً أم لا. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بخصوص التحليل النفسي. بل وأكثر من هذا، حول سوسيولوجيا النصوص الأدبية، إنهم يطرحون ذات السؤال: «هل هي علم أم لا؟». الجينيالوجيات أو الجينيالوجيون يجيبون بالقول: «إن ما نعترض عليه بالتحديد هو اعتباركم الماركسية أو التحليل النفسي

علماً. فإذا كان لدينا اعتراض معين على الماركسية فهو أنها يمكن أن تكون علماً حقيقياً». بكلمات أقل تركيباً أو [على الأقل] بكلمات يسيرة، أقول هذا: إنه قبل أن نعرض بأي مقياس أو معيار يكون شيء مثل الماركسية أو التحليل النفسي بمثابة ممارسة علمية في نشاطها أو عملها اليومي وفي قوانينها التكوينية ومفاهيمها المستعملة، أي قبل طرح مسألة المماثلة الشكلية أو الصورية لخطاب مثل الخطاب الماركسي أو النفسي مع خطاب علمي، ألا يمكن التساؤل عن تلك الرغبة التي يحملها سؤال المماثلة مع العلوم الدقيقة؟ وعليه فإن السؤال أو الأسئلة الواجب طرحها هي: «ما هي أنواع أو أنماط المعارف التي تريدون إقصاءها وتقرون بعدم أهليتها عندما تصفون هذا الخطاب بالعلمي؟ ما هي الذات المتحدثة أو المتكلمة؟ ما هو الموضوع الذي تريدون "تحجيمه أو تقزيمه" عندما تقولون: أنا الذي أملك خطاباً علمياً وإذن أنا عالم؟ ما نوع الطليعة النظرية السياسية التي تريدون تقليدها من أجل أن تنفصلوا عن الأشكال المهجورة والمنحطة من المعارف؟» إنني أقول: «عندما أراكم تجهدون أنفسكم من أجل القول إن الماركسية علم، إنني لا أراكم تحاولون البرهنة على أن للماركسية بنية عقلية وأن قضاياها نابعة أو ناتجة من عمليات قابلة للتحقيق. إنني أراكم أولاً وقبل كل شيء تقولون شيئاً آخر. إنكم تحاولون ربط الخطاب الماركسي بآثار السلطة، حيث الغرب ومنذ العصر الوسيط قد خصص هذا الربط أو الأثر بالعلم وخصه بالذين يملكون خطاباً علمياً».

وعليه تعتبر الجينيالوجيات، مقارنة بمشروع تصنيف المعارف ضمن تراتبية السلطة الخاصة بالعلم، نوعاً من الورشة من أجل نزع أو رفع الهيمنة أو الخضوع عن المعارف التاريخية وبالتالي تحريرها أو جعلها حرة، بمعنى آخر جعلها قادرة على المعارضة والنضال والصراع ضد القهر الذي يمارسه خطاب نظري أحادي صوري وعلمي. وإن إعادة تنشيط المعارف المحلية أو القاصرة، كما قال ربما دولوز Deleuze[١٩]، ضد التراتبية العلمية للمعارف وآثارها السلطوية الداخلية، إن هذا التنشيط يعد بشكل من الأشكال مشروع الجينيالوجيا الموزع المبعثر والممزق. ويمكن لي أن أقول هذا بعبارتين: الأركيولوجيا[*] هي المنهج

(*) Archéologie لقد احتفظنا بمصطلح الفيلسوف، كما هو في لغته الأصلية، وذلك لما فيه من دلالة وخصوصية مرتبطة بفوكو، وهو مصطلح بات معتمداً عند جمهرة من المترجمين العرب (م).

الخاص بتحليل الممارسات الخطابية أو الخطابات المحلية. والجينيالوجيا[*] هي التكتيك الذي يقوم، انطلاقاً من الخطابات المحلية كما هي محللة أو موصوفة، بتحريك للمعارف غير الخاضعة وإبرازها وإظهارها وتعيينها، وبهذا يتم تأسيس المشروع في شكل كلي أو في صورتيه الأركيولوجية والجينيالوجية.

وكما ترون، فإن جميع أجزاء البحث، وكل هذه الاقتراحات المتقاطعة التي كررتها بإصرار وإلحاح منذ أربع أو خمس سنوات قبل الآن، يمكن اعتبارها بمثابة عناصر لهذه الجينيالوجيات، التي لم أكن الوحيد الذي قام بها خلال الخمس عشرة سنة الماضية. والسؤال المطروح إذن لماذا لا أستمر مع نظرية جميلة كهذه حول الانفصال أو الانقطاع[٢٠]، نظرية تحتمل التحقيق أو قابلة للتحقيق؟ لماذا لا أستمر؟ ولماذا لا أدرس جانباً من جوانب العلاج النفسي أو النظرية الجنسانية... إلخ؟

من الممكن أن نستمر، وحقاً، فإنني سأحاول ـ وإلى حد ما ـ أن أستمر مع إدخال بعض التعديلات أو التغييرات، تغييرات عائدة إلى الظروف. ولكن أحب أن أقول إنه مقارنة بالوضعية التي عرفناها منذ خمس سنوات أو عشر سنوات أو خمس عشرة سنة فإن الأمور قد تغيرت بعض الشيء وإن المعركة ليس لها الوجه نفسه. فهل نحن دائماً في علاقات القوة نفسها التي تسمح لنا بتقييم للوضعية الحية، بعيداً عن كل إخضاع لهذه المعارف المستخرجة؟ ما هي القوة التي تملكها تلك المعارف في ذاتها؟ وقبل كل شيء، وانطلاقاً من هذه اللحظة ومن الآن، الذي نبرز ونستخرج فيه هذه الأجزاء الجينيالوجية وانطلاقاً من تقييمنا لها ومن جعل عناصر هذه المعرفة التي استخرجناها ونفضنا عنها الغبار وحركناها ووزعناها وسيّرناها، ألا يمكن أن تصبح في خطر عندما يتم إعادة ربطها بالخطابات الأحادية رغم أن هذه الخطابات قد سبق لها أن أقصتها وتجاهلتها وأنها مستعدة الآن لربطها وأخذها وإدخالها ضمن خطاباتها الخاصة وفي آثار معارفها وسُلطاتها؟ إذا حاولنا من جهتنا حماية هذه الأجزاء التي استخرجناها وأبرزناها، ألا نكون قد حاولنا من جهتنا تأسيس خطاب أحادي يناسبنا؟ ألا يعتبر هذا نوعاً من المصيدة أو الفخ أو الشراك؟ ولكن هنالك من يقول لنا: «كل هذا أمر طيب ولكن إلى أين نحن ذاهبون؟ وأي طريق نحن سالكون؟ وإلى أية وحدة

(*) Généalogie، آثرنا استعمال مصطلح الفيلسوف كما هو للاعتبار ذاته (م).

نحن نسعى؟» وأنه إلى حد ما هنالك ميل إلى القول: «فلنستمر ولنراكم. فقبل كل شيء، الوقت لم يحن بعد كي نواجه الخطر، فلنستمر...». لقد قلت لكم، قبل قليل، إن هذه الأجزاء الجينيالوجية تواجه خطر الربط، ولكن يمكن رفع التحدي، بالقول: «لنحاول إذن!» وعليه يمكن القول على سبيل المثال إنه منذ زمن مناهضة العلاج النفسي أو جينيالوجيات المؤسسات العلاجية ـ أي منذ خمس عشرة سنة ـ هل نجد ماركسياً واحداً أو نفسانياً واحداً أو محللاً نفسانياً قد حاول أن يبين أن هذه الجينيالوجيات كانت خاطئة وسيئة التكوين والتحليل والتمفصل والتأسيس؟ في الواقع، إن هذه الأجزاء الجينيالوجية التي قمنا بها بقيت محوطة بصمت مريب أو حذر ولم تتمّ معارضتها في أقصى الحالات إلا ببعض القضايا مثل تلك التي سمعناها مؤخراً على لسان السيد جوكان Juquin[٢١] فيما اعتقد والذي قال: «كل هذا أمر طيب ولكن يبقى أن العلاج النفسي السوفيتي هو الأول في العالم». إنني أقول: «بالتأكيد إن العلاج النفسي السوفيتي هو الأول في العالم ولك كامل الحق في ذلك، ولكن تحديداً هذا ما نؤاخذك عليه». إن الصمت أو الحذر الذي تحاط به النظريات الكلية، جينيالوجيات المعرفة، هو ما يدفعنا نحو الاستمرار. وعليه يمكننا أن نضاعف أجزاء الجينيالوجيات باعتبارها شراكاً وأسئلة وتحديات أو ما تشاءون. ولكن يظهر إننا سنكون متفائلين جداً وخاصة إذا عرفنا أن الأمر يتعلق بمعركة، معركة المعارف في وجه آثار سلطة الخطاب العلمي، هذا إذا اعتبرنا صمت الخصم دليلاً على الخوف. إن صمت الخصم ـ وهذا مبدأ منهجي ومبدأ تكتيكي يجب دائماً أخذه في الحسبان ويجب تذكّره دائماً ـ يمكن أن يكون كذلك علامة على أننا لا نخيفه إطلاقاً. إذن لا يتعلق الأمر بإعطاء أرضية نظرية مستمرة وثابتة وصلبة لكل هذه الجينيالوجيات الموزعة والمبعثرة والمتفرقة، إني لا أريد أن أعطيها ولا أن أفرض عليها نوعاً من التاج النظري الذي يوحدها، ولكني سأحاول في الدروس القادمة، وبدون شك ابتداء من هذه السنة، أن أدقق وأن أبرز الرهان الذي يتضمنه هذا التعارض والنضال والصراع بين الجينيالوجيات والنظريات الأحادية أو هذه الانتفاضة الخاصة بالمعارف ضد المؤسسة وآثار المعرفة والسلطة الخاصة بالخطاب العلمي.

إنكم تعرفون رهان هذه الجينيالوجيات، ورغم ذلك فإنه إن كان علي أن أحددها قليلاً فإنه سيكون ذلك بطرح السؤال التالي: ما هي السلطة في اقتحامها وقوتها وقطعها وعبثها كما ظهر بشكل ملموس في السنوات الأربعين الأخيرة من

جهة في انهيار النازية ومن جهة أخرى في تراجع الستالينية؟ فما هي السلطة إذن؟ أو بالأحرى ـ لأن السؤال «ما هي السلطة؟» سيبقى سؤالاً نظرياً وهو ما لا أريده ـ فإن الرهان هو أن نحدد ما هي السلطة في آلياتها وأثارها وعلاقتها بمختلف جاهزيات Dispositifs السلطة الممارسة على المستويات المختلفة للمجتمع وفي مجالات وامتدادات متنوعة جداً. باختصار وإجمالاً أعتقد أن الرهان كله هو في تحليل السلطة أو تحليل السلطات وهل يمكن اشتقاقها أو استنباطها واستخراجها من الاقتصاد؟

لهذا السبب، أطرح هذا السؤال، ولكن هذا لا يعني أنني أريد أن أمحو الاختلافات العديدة والكبيرة. ولكن رغماً عنها ومن خلالها، يبدو لي أن هنالك نقاطاً مشتركة وقواسم مشتركة بين التصور القانوني أو الليبرالي للسلطة السياسية، هذا التصور الذي نجده عند فلاسفة القرن الثامن عشر، والتصور الماركسي أو هذا التصور المعتاد الذي يطرح نفسه باعتباره تصوراً ماركسياً. إن النقطة المشتركة هي هذه التي أسميها "الاقتصادية" في نظرية السلطة. وفي هذا السياق أريد أن أقول إنه في حالة النظرية القانونية الكلاسيكية للسلطة تُعتبر السلطة حقاً يُمتلك أو ثروة وبالنتيجة يمكن لنا تحويله أو التخلي أو التنازل عليه بشكل كلي أو جزئي وذلك بواسطة عقد قانوني أو عقد تأسيسي قانوني، ولا يهم بالتحديد ما هو الآن، إن كان يخص نظام التنازل أو العقد. السلطة هي بشكل ملموس الشيء الذي يملكه كل فرد ويتخلى عنه إما جزئياً أو كلياً من أجل تأسيس سلطة أو سيادة سياسية، ودستور السلطة السياسية يتكون من هذه السلسلة أو من هذا المجموع النظري المستند عليه والمعتمد على الإجراءات القانونية القائمة على التبادل العقدي Contractuel. وبالنتيجة وكما يبدو، فإن هذا يسري أو يجري على جميع النظريات وأن هنالك تماثلاً بين السلطة والأملاك، بين السلطة والثروة.

في الحالة الأخرى، وإنني أفكر بطبيعة الحال في التصور الماركسي العام للسلطة ـ وإن كان ليس هنالك شيء بديهي كهذا ـ إلا أن لديكم شيئاً آخر في هذا التصور الماركسي يمكن تسميته بـ "الوظيفية الاقتصادية"(*)، وهي الحالة التي يكون فيها للسلطة بشكل أساسي دور المحافظة على علاقات الإنتاج وقيادة

(*) Fonctionnalité Economique أي الدور والوظيفة التي يقوم بها الاقتصاد في تحديد السلطة. وهو ما يُعرف في اللغة الماركسية، بالدور المحدد للاقتصاد والذي عبَّر عنه فوكو بما ترجمته: الوظيفية الاقتصادية (م).

هيمنة الطبقة التي يسمح لها تطورها والآليات الخاصة بها بامتلاك قوى الإنتاج. في هذه الحالة، فإن السلطة السياسية تجد في الاقتصاد مسوغ وجودها التاريخي. وإجمالاً، فإن لدينا في الحالة الأولى سلطة تجد ذاتها في عمليات التبادل أو في اقتصاد تبادل وتوزيع الأملاك نموذجها الصوري. وفي الحالة الثانية، تجد السلطة السياسية في الاقتصاد مسوغ وجودها التاريخي وشكلها الملموس ومبدأ اشتغالها وعملها الدائم.

إن المسألة التي تشكل رهان هذه البحوث التي أقوم بها، والتي لا أتحدث عنها إلا قليلاً، يمكن تحليلها في اعتقادي بالطريقة الآتية: **أولاً**: هل السلطة هي دائماً في وضع ثان مقارنة بالاقتصاد؟ وهل هي محكومة دائماً بوظيفية الاقتصادي؟ وهل مسوغ السلطة وغايتها خدمة الاقتصاد؟ وهل هي موجهة لقيادة علاقات مميزة لهذا الاقتصاد وبشكل أساسي لوظيفيته أو لطريقة عمله؟ السؤال **الثاني**: هل السلطة منمذجة على أساس السلعة؟ هل السلطة شيء يتم امتلاكه والتنازل عنه بواسطة عقد أو قوة كما يتم استرجاعه وأنها تكتسح هذه المنطقة وتتجنب الأخرى؟ أم أنه على العكس فمن أجل تحليل السلطة يمكن وضع أدوات مغايرة بالرغم من أن علاقات السلطة مرتبطة بشكل أساسي بالعلاقات الاقتصادية ورغم أن علاقات السلطة تتبدى فعلياً ودائماً في شكل حزمة مع العلاقات الاقتصادية، وفي هذه الحالة فإن عدم انفصالية السياسي والاقتصادي لا تكون في إطار التبعية الوظيفية ولا في إطار التبادلية الشكلية ولكن في إطار آخر، يتعين على التحليل إبرازه واستنتاجه.

إنه ومن أجل القيام بتحليل غير اقتصادي للسلطة، فما عسانا أن نفعله وماذا نملك من أدوات؟ أعتقد أننا نملك القليل من الأدوات. نملك ابتداءً هذا التأكيد وهو أن السلطة لا تعطى ولا تتمّ مبادلتها ولا تؤخذ، بل تمارس وإنها لا توجد إلا في الفعل. كما نملك أيضاً هذا التأكيد الثاني وهو أن السلطة ليست نتاج العلاقات الاقتصادية ولكنها وفي ذاتها علاقة قوة. وهنا تطرح جملة من الأسئلة أو سؤالين أساسيين: إذا كانت السلطة تمارس أو هي ممارسة فماذا تعني هذه المارسة؟ مم تتكون؟ وما هي آليتها؟ لدينا أولاً هنا جواب ظرفي أو إجابة ظرفية أو إجابة مباشرة مؤدية في النهاية إلى التحليلات الحالية القائلة: إن السلطة قائمة أساساً على القمع أو أن السلطة في أساسها قمعية؛ إنها تقمع الطبيعة، الغريزة، الطبقة، الفرد. ولطالما نجد في الخطاب المعاصر هذا التحديد المكرور

الممل: إن السلطة هي التي تقمع، علماً أن هذا الخطاب المعاصر لا يأتي بجديد إذا علمنا أن هيغل هو الأول الذي قال بهذا ثم فرويد ثم رايش[٢٢]. وعلى أية حال، أن تكون السلطة وسيلة أو جهازاً للقمع فإنها الصفة المأثورة في الخطاب الحالي للسلطة. وبالتالي ألا يمكن أن تكون السلطة أولاً وأساساً تحليلاً لآليات القمع؟

ثانياً ـ جواب ظرفي ثان إذا أردتم ـ وهو أنه إذا كانت السلطة في ذاتها حصيلة علاقات قوة وليست نتيجة تنازل أو عقداً أو تخلياً ولا حصيلة علاقات اقتصادية، ألا يمكن تحليلها أولاً وقبل كل شيء بمفاهيم المعركة والمواجهة والحرب؟ وهكذا لدينا في مقابل فرضية آلية السلطة القائمة على القمع، فرضية ثانية مفادها أن السلطة هي الحرب، هي الحرب المستمرة بوسائل أخرى. وفي هذه الحالة فإننا نعكس مأثور كلوزفيتز ونقول إن السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى. وهذا يعني ثلاثة أمور أساسية. **أولاً**: علاقات السلطة كما هي ممارسة في مجتمع مثل مجتمعنا لها علاقة بالقوة في لحظة زمنية وتاريخية محددة، هذه العلاقة قائمة على الحرب وبالحرب. فإذا كان صحيحاً أن السلطة السياسية توقف الحرب فهذا لا يعني أنها تتخلى أو تستبعد آثار الحرب وإنما تعمل على تحييد عدم التوازن الظاهر في المعركة الأخيرة للحرب. إن للسلطة السياسية في هذه الفرضية دوراً هو إعادة تثبيت دائم لعلاقة القوة هذه، وذلك بنوع من الحرب غير المعلنة أو الصامتة، تثبيتها في المؤسسات وفي التفاوت الاقتصادي وفي اللغة وفي أجساد البعض، وهذا هو المعنى الأولي لعملية قلب مأثور كلوزفيتز[٢٣]: السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى. بمعنى أن السياسة هي المعاقبة ومواصلة التفاوتات في القوة الظاهرة في الحرب أو الناتجة عن الحرب. **ثانياً**: إن قلب مأثور كلوزفيتر يعني شيئاً ثانياً وهو أنه داخل هذا الذي يسمى "السلم المدني" توجد الصراعات السياسية والمواجهات في السلطة وخارج السلطة ومن أجل السلطة وتحولات في علاقات القوة ـ بتحريك جانب أو إبراز جانب وقلب جانب آخر ـ كل هذا في نظام سياسي لا يمكن تأويله إلا باستمرار الحرب بل يجب تعيينه كمراحل أو حلقات وأجزاء من انتقالات الحرب ذاتها. وعليه فإننا لا نكتب إطلاقاً إلا تاريخ هذه الحرب حتى في حالة كتابتنا لتاريخ السلم ومؤسساته.

إن قلب مأثور كلوزفيتز يعني كذلك شيئاً **ثالثاً** وهو: أن القرار النهائي لا

يأتي إلا من الحرب، أي من امتحان أو اختبار للقوة حيث السلاح هو الحكم (أو حيث يحتكم للسلاح)، بمعنى أن آخر معركة، وفي نهاية المطاف فقط، ممارسة السلطة بوصفها حرباً مستمرة.

ترون إذن، أنه انطلاقاً من اللحظة التي نحاول فيها إبراز المخطط الاقتصادي لتحليل السلطة، نجد أنفسنا مباشرة في مواجهة فرضيتين كبيرتين: من جهة آلية السلطة هي القمع وهي الفرضية التي يمكن أن نطلق عليها مجازاً فرضية رايش، وثانياً أو من جهة ثانية أن عمق علاقات السلطة هي المواجهة الشرسة للقوى وهي الفرضية التي يمكن أن نسميها مجازاً كذلك بفرضية نيتشه. إن هاتين الفرضيتين ليستا فقط غير متصالحتين، بل بالعكس إنهما تظهران مترابطتين ومتشابهتين ظاهرياً. أليس القمع أو ـ بعبارة أخرى ـ ألا يُعد القمع نتيجة سياسية للحرب مثله مثل الاضطهاد في النظرية الكلاسيكية للحق السياسي، حيث هو تعد وتجاوز للسيادة في النظام القانوني؟

يمكن إذن، أن نقابل أو نعارض بين نسقين أو نظامين كبيرين من تحليل السلطة. **الأول** وهو النظام القديم الذي نجده عند فلاسفة القرن الثامن عشر والمتمحور حول السلطة باعتبارها حقاً أصلياً، نتنازل عنه من أجل تكوين أو تأسيس السيادة، ويكون العقد بمثابة القاعدة المركزية للسلطة السياسية. إن هذه السلطة، بما هي مشكلة أو مؤسسة، تواجه خطراً وهو أنها عندما تتجاوز نفسها، تصبح طغياناً وتعسفاً، فالسلطة ـ العقد له حد وتجاوزه هو الطغيان. **والثاني**، نظام أو نسق يحاول على العكس تحليل السلطة السياسية لا على أساس مخطط، العقد ـ الطغيان أو التعسف ولكن بواسطة مخطط الحرب ـ القمع Répression. وفي هذه الحال، فإن القمع ليس كما كان التعسف مقارنة بالعقد، بمعنى أنه نوع من التجاوز، ولكن بالعكس، هو ـ أي القمع ـ نوع من الأثر البسيط والاستمرارية البسيطة لعلاقة الهيمنة Domination. إن القمع ليس شيئاً آخر غير التطبيق، داخل هذا السلم الكاذب Pseudo-Paix، الذي تقوم به حرب مستمرة وعلاقة قوة دائمة. إذن هنالك مخططان لتحليل السلطة، مخطط العقد ـ التعسف أو الطغيان، وهو مخطط إذا أردتم قانوني؛ ومخطط الحرب ـ القمع أو الهيمنة ـ القمع، حيث التعارض ليس بين الشرعي وغير الشرعي، كما هو الحال في المخطط السابق، ولكنه التعارض بين الصراع والنضال والخضوع.

معلوم إذن، أن ما قلته لكم خلال السنوات الماضية ينضوي ويدخل ضمن

مخطط النضال والصراع والقمع، وأن هذا المخطط هو الذي أحاول تطبيقه. ولكن في الوقت الذي أحاول تطبيقه، كنتُ دائماً أعيد النظر فيه لأنه وفي العديد من النقاط يبقى غير كاف أو ناقصاً أو غير مبلور بشكل كاف، ويمكن لي أن أقول إنه ليس مبلوراً تماماً وكذلك لأنني أعتقد أن مفهومي "القمع" و"الحرب" يجب تعديلهما بشكل كاف، أو التخلي عنهما. وفي كل الأحوال فإنه يجب النظر عن قرب في هذين المفهومين "قمع" و"حرب"، أو إذا أردتم يجب النظر بشكل جيد في هذه الفرضية التي ترى أن آليات السلطة هي آليات قمع بشكل أساسي وفي الفرضية الأخرى التي ترى أن ما يوظف داخل السلطة السياسية وبشكل أساسي هو العلاقة الشرسة.

إنني أعتقد ومن دون إسراف في الادعاء، أنني احتطت منذ زمان من مفهوم "القمع" وأنني حاولت أن أبين لكم فيما يخص الجينيالوجيا التي حدثتكم عنها قبل قليل وبما يتعلق بتاريخ القانون الجنائي والسلطة العلاجية ومراقبة جنسانية الطفل... إلخ، الآليات الموضوعة قيد التطبيق والممارسة، ففي هذه التشكيلات السلطوية كان هنالك شيء آخر غير القمع وأكثر من القمع. وإنني لا أستطيع أن أستمر من دون أن أعود ومن جديد ولو قليلاً لتحليل القمع، ومن دون أن أقوم بجمع كل ما قلته حول الموضوع بشكل متقطع ومفكك من دون شك. وعليه فإننا سنخصص الدرس القادم ومن المحتمل الدرسين القادمين لنقد مفهوم القمع وسنحاول أن نبين أن هذا المفهوم المعتاد والمكرور، الذي ميز آليات وآثار السلطة، غير كاف للإحاطة بمسألة السلطة[٢٤].

ولكن، سيكون الجزء الأساسي والأكبر من الدرس مخصصاً للشق الثاني أي لمسألة الحرب. وسأحاول أن أرى بأية صفة وتقدير ثنائي أو مزدوج لمعنى الحرب والصراع ومواجهة القوى، يمكن فعلياً أن يشكل عمق المجتمع المدني وأن يكون في الوقت نفسه، المبدأ والمحرك لممارسة السلطة السياسية. فهل يجب الحديث حقاً وبشكل دقيق عن الحرب من أجل تحليل السلطة؟ وهل مفاهيم "التكتيك" و"الاستراتيجية" و"علاقات القوة" مشروعة وصحيحة وبأي معنى؟ وهل السلطة بكل بساطة، هي الحرب المستمرة بوسائل أخرى من غير أسلحة ومعارك؟ وفي إطار موضوع أصبح اليوم عادياً وإن كان جديداً، وهو أن للسلطة مهمة الدفاع عن المجتمع، هل يجب أن نفهم من هذا أن المجتمع في بنيته السياسية منظم بطريقة يستطيع فيها البعض أن يدافعوا عن أنفسهم في وجه

الآخرين وأن يدافعوا عن هيمنتهم في وجه ثورة الآخرين أو بكل بساطة الدفاع على انتصارهم وتخليده في القهر والإخضاع وإرضاخ الآخرين؟

إن مخطط دروس هذه السنة سيكون إذن على النحو الآتي: في البداية سنخصص درساً أو درسين لإعادة مناقشة مفهوم القمع ثم سنحاول - في السنوات القادمة لا أدري - معالجة مسألة الحرب في المجتمع المدني. سأبدأ، بأن أنحي جانباً من يُعتقد أنهما منظِّرا الحرب في المجتمع المدني، أقصد بذلك، ماكيافيلي وهوبز. ثم سأحاول دراسة نظرية الحرب بوصفها مبدأ تاريخياً لعمل السلطة وكذلك مسألة العرق والسلالة ثم ثنائية الأعراق التي تم إدراكها لأول مرة في الغرب بوصفها إمكانية لتحليل السلطة السياسية وبوصفها حرباً. وسأحاول أن أصل إلى تلك اللحظة حيث أصبح صراع الأعراق وصراع الطبقات في نهاية القرن التاسع عشر مخططين كبيرين، وسنحاول بواسطتهما معاينة ظاهرة الحرب وعلاقات القوة داخل المجتمع السياسي.

الهوامش

(١) كان ميشيل فوكو يقدم دروسه في الكوليج دي فرانس مساء كل يوم أربعاء، من الساعة الرابعة إلى الساعة الخامسة والنصف (م).

(٢) المقصود السنوات التي قضاها في التدريس في الكوليج حيث قدم الدروس الآتية:
La Volonté du Savoir (1970-1971), Théories et Institutions Pénales (1971-1972), La Société Punitive (1972-1973), Le Pouvoir Psychiatrique (1973-1974), Les Anormaux (1974-1975).

(٣) هكذا في النص الأصلي !Cirque (م).

(٤) هكذا في النص الأصلي: Sauvage. وطبعاً ميشيل فوكو يعبِّر بحرية كبيرة، خاصة وأن النص درس موجه إلى جمهور متفاوت وليس نصاً فلسفياً مكتوباً. من هنا تظهر بين الحين والآخر تعابير تبدو للقارئ العربي غريبة وغير مستساغة، وهذه هي إحدى مظاهر صعوبة الترجمة (م).

(٥) لقد غيّر توقيت درسه أملاً في حضور عدد أقل من المستمعين، لكن شيئاً من هذا لم يحدث، بل حصل العكس (م).

(٦) المقصود بحوت العنبر Le Cachalot، حوت ضخم الجثة وهو تشبيه لطريقة الكتابة عند فوكو وقريب من التشبيه الذي نقرؤه للفيلسوف في **أركيولوجيا المعرفة** حيث يقول: «إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شك كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه. فلا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، كبطاقة الهوية. **فلتتركونا وشأننا أحراراً**، حينما يتعلق الأمر بالكتابة». **أركيولوجيا المعرفة**، ص ١٧.

(٧) في كل هذه التشبيهات، يريد ميشيل فوكو أن يحدثنا عن ارتباطه بالأرشيف والبحث التاريخي.

(٨) «Anti-psychiatrie» وتعني الحركة المناهضة للتحليل النفسي التي ظهرت في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات في إيطاليا وإنجلترا، واستلهمت بعض كتابات ميشيل فوكو وخاصة **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**.

(٩) يحيل فوكو هنا إلى الحركة النفسانية والتي تعرف بوصفها حركة أنتربولوجية وفينومينولوجية. وهي حركة بحثت عن مفاهيم جديدة في فلسفة هوسرل وهيدغر، وكان فوكو قد اهتم في بداية حياته العلمية بهذه الحركة، وكتب عنها مجموعة مهمّة من البحوث انظر على سبيل المثال:

- «La maladie et l'existence», in: *Maladie mentale et personnalité*, P.U.F, Paris, 1954.

- «Introduction», in: Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclee de Brouwer, 1954.

- «La psychologie de 1850 à 1950», in: A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957.

- «La recherche en psychologie», in: *Des chercheurs s'interrogent*, P.U.F, Paris, 1957.

هذه النصوص تم نشرها في أعماله الأخيرة الموسومة:

- Michel Foucault: *Dits et écrits*, tome 1, 2, 3, 4, Gallimard, Paris, 1994.

(١٠) حول ويلهلم رايش انظر:

- *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche, 1971; *L'Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972; *L'Analyse caracterielle*, Paris, Payot, 1971; *La Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1974.

(١١) بالطبع فإن فوكو في هذه النقطة يرجع إلى هربرت ماركوز في مؤلفيه:

- *Eros et Civilisation*, Paris, Seuil, 1971 & *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Seuil, 1970.

(١٢) العدالة الطبقية قال بها الماويون الذين ساندهم فوكو وتقرب منهم في أعقاب أحداث أيار/ ماي ١٩٦٨ (م).

(١٣) يجب التذكير بأن فوكو قد قدم هذا الوصف لكتاب دولوز وغتّاري: **مناهضة أوديب** بوصفه الكتاب الحدث في المقدمة التي كتبها للكتاب في طبعته الأميركية انظر: G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-œdipus*, New York, Viking Press, 1977.

وانظر كذلك ترجمة هذه المقدمة في كتاب فوكو: *Dits et écrits*, tome 3, op. cit.

(١٤) كناية عن العلاج السريري في التحليل النفسي.

(١٥) هنا يشير فوكو إلى مرحلة الستينيات والسبعينيات حيث ظهرت البنيوية ومعها موجة النقد والنقد الجديد التي صاحبت كما هو معروف الانتفاضة الطلابية.

(١٦) إشارة إلى غضب الطلبة المتفضين والرافضين للمعارف التي كانت تُعد معارف بلا منفعة.

(١٧) لا يخفى على القارئ المطلع على نصوص فوكو أنه بصدد الحديث عن دراسته وبحوثه التي أنجزها قبل هذا التاريخ كـ: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** ١٩٦١، **ومولد العيادة** ١٩٦٣، **والكلمات والأشياء** ١٩٦٦، **والمراقبة والمعاقبة ـ مولد السجن** ١٩٧٥.

(١٨) فضلنا تعريب هذا المصطلح كما هو معتمد عند كثير من الكتاب العرب وذلك لدلالته الخاصة عند فوكو (م).

(١٩) إن مفاهيم القاصر أو الصغير والأقلية والحدث المتفرد بدلاً من الجوهر المتفرد . . إلخ مفاهيم تم تشكيلها من قبل دولوز وغتاري في كتابهما: *Kafka, Pour une litterature mineure*, Paris, Ed de Minuit, 1975. وأعاد استعمالها دولوز في مقاله: «Philosophie et minorite», in: *Critique*, Fevrier, 1978. ولقد تم تطويرها لاحقاً وخاصة في كتابهما: Deleuze & Gattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrenie*, Ed de Minuit, Paris, 1980.

(٢٠) يعود فوكو هنا إلى ذلك النقاش الذي ظهر عقب نشر كتاب: **الكلمات والأشياء** وخاصة ما تعلق بمفهوم الإبستمية ومنزلة أو مكانة الانفصال. ولقد أجاب فوكو عن مختلف أشكال النقد الموجه إليه بسلسلة من البحوث وهي: «Reponse a une question», in: *Esprit*, mai, 1968. et «Reponse au cercle d'epistemologie», in: *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968. ولقد أعيد نشرهما في كتابه: *Dits et écrits*, tome 1, op. cit. كما أُعيد نشر هذه الأبحاث وصياغتها في كتابه: *L'archeologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

(٢١) كان في ذلك الوقت نائباً في البرلمان الفرنسي وممثلاً للحزب الشيوعي الفرنسي.

(٢٢) انـــظـــر: G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin 1975 & S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Denoel, Paris, 1932 et P.U.F, 1995.

الترجمة العربية لجورج طرابيشي، فرويد، **مستقبل وهم**، بيروت، دار الطليعة، ط١: ١٩٧٤.

أما فيما يتعلق برايش، فانظر الهامش رقم (١٠).

(٢٣) هنا يحيل فوكو إلى العبارة المشهورة لكارل فون كلوزفيتز: «الحرب ليست إلا استمراراً للسياسة بوسائل أخرى»، وأنها «ليست فقط فعلاً سياسياً، ولكنها الوسيلة الحقيقية للسياسة، إنها استمراريتها بوسائل أخرى». انظر: Carl von Clausweitz, *De la guerre*, Ed. de Minuit, Paris, 1955.

(٢٤) وعد لم يف به فوكو، فهنالك ما يشبه الإضافة في المخطوط، وهو درس حول «القمع» من المؤكد أن فوكو قد قدمه في إحدى الجامعات الأجنبية. ولكن السؤال حوله بقي مطروحاً في كتابه **إرادة المعرفة** الصادر عن دار غاليمار سنة ١٩٧٦ وتُرجم إلى العربية من قبل جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

[٢]

درس ١٤ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦

الحرب والسلطة ـ الفلسفة وحدود السلطة ـ الحق والسلطة الملكية ـ القانون، الهيمنة والإخضاع ـ تحليلية السلطة: مسائل المنهج ـ نظرية السيادة ـ السلطة الانضباطية ـ القاعدة والمعيار.

هذه السنة أريد أن أبدأ، وأن أبدأ فقط، سلسلة من البحوث حول الحرب، باعتبارها مبدأ محتملاً ومتوقعاً لتحليل علاقات السلطة: فهل هي من جهة العلاقات الشرسة، من جهة نموذج الحرب ومخطط الصراع، تلك الصراعات التي يمكن أن نجد فيها مبدأ للمعقولية ولتحليل السلطة السياسية، أي لتحليل السلطة السياسية بلغة الحرب والصراعات والمجابهات؟ أريد أن أبدأ أساساً بتحليل المؤسسة العسكرية في عملها ووظيفتها الواقعية والعقلية والتاريخية في مجتمعاتنا منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا.

ولكن قبل هذا، أريد أن ألخص، واضعاً النقاط على الحروف، ما قلته في السنوات الماضية، لأن هذا يسمح لي بربح الوقت من أجل القيام بأبحاثي حول الحرب، والتي لم تتقدم جيداً ولأنه من الممكن أن يساعد هذا بعضكم وخاصة الذين لم يحضروا في السنوات الماضية. وعلى أية حال، أريد أن ألخص لنفسي ما حاولت قطعه أو اجتيازه أو تحقيقه.

إن ما حاولت تحقيقه منذ سنة ١٩٧٠ ـ ١٩٧١، هو «كيف تعمل السلطة»[١]. ودراسة «كيف تعمل السلطة» تعني محاولة تحديد هذه الآليات، بين مَعْلَمَيْن أو حدين: من جهة، قواعد القوانين المحدَّدة شكلياً للسلطة، ومن جهة أخرى أو الحد الآخر، آثار الحقيقة التي تنتجها السلطة وتقودها، والتي هي بدورها ـ أي الحقيقة ـ ترافق السلطة. إذن هنالك مثلث: السلطة Pouvoir، القانون Droit، الحقيقة Vérité. وإجمالاً أقول، هنالك سؤال تقليدي في الفلسفة

السياسية، يمكن طرحه على النحو الآتي: كيف أن خطاب الحقيقة، أو ببساطة، كيف أن الفلسفة ترى أن خطاب الحقيقة المتميز يمكن أن يثبّت حدود وحق السلطة. ولكن السؤال الذي أريد طرحه سؤال واقعي مقارنة بالسؤال الفلسفي التقليدي والنبيل. إن مشكلتي هي بشكل من الأشكال: ما هي القواعد القانونية التي تقيمها السلطة من أجل إنتاج خطاب الحقيقة أو خطابات الحقيقة؟ أو ما هو نمط هذه السلطة القادر على إنتاج خطابات الحقيقة والتي هي في مجتمع مثل مجتمعنا تحمل آثاراً أو مشحونة بآثار وقوى وقدرات؟

أريد أن أقول إن علاقات السلطة في مجتمع كمجتمعنا ـ أو في أي مجتمع من المجتمعات ـ متعددة ومخترقة ومميزة ومكونة للجسد الاجتماعي، ولا يمكن فصلها أو إقامتها أو توظيفها من دون إنتاج ومراكمة وتوزيع وتشغيل أو توظيف لخطاب الحقيقة. ليس هنالك ممارسة للسلطة من دون نوع من اقتصاد لخطابات الحقيقة، التي تشتغل انطلاقاً من السلطة ومن خلالها. نحن خاضعون بواسطة السلطة لإنتاج الحقيقة، ولا يمكن لنا ممارسة السلطة إلا بواسطة إنتاج الحقيقة. وهذا ما ينطبق على كل المجتمعات، إلا أنني أعتقد أن هذه العلاقات بين السلطة والقانون والحقيقة، تنتظم بصفة جد خاصة.

ومن أجل ملاحظة كثافة العلاقة ودوامها واستمراريتها، وليس آلية العلاقة ذاتها، بين السلطة والقانون والحقيقة، يمكن أن نقول ما يلي: فمن جهة، نحن ملزمون بإنتاج الحقيقة التي تقتضيها السلطة من أجل أن تعمل، علينا أن نقول الحقيقة، نحن مرغمون وملزمون بالاعتراف بالحقيقة وعلى إيجادها. إن السلطة لا تتوقف عن المساءلة، عن مساءلتنا، ولا تتوقف عن التحقق والتسجيل؛ إنها تُمأسس البحث عن الحقيقة، وتجعله احترافياً وتمنحه مكافأة. علينا أن ننتج الحقيقة لكي نستطيع إنتاج الثروات أو الخبرات. نحن خاضعون للحقيقة من حيث إن الحقيقة هي القانون، وأن الخطاب الحقيقي هو الذي، في جزء منه، يقرر وينشر ويمرر آثار السلطة. وقبل كل شيء، فإننا نحاكم ونَدان ونصنف ونلزم بمهام وبنوع من الحياة والموت، تبعاً لخطاب الحقيقة الذي يحمل في ذاته آثار السلطة. إذن: قواعد قانونية، آليات السلطة، آثار الحقيقة، أو قواعد السلطة وسلطة خطابات الحقيقة.. هذا هو تقريباً ما كان الميدان أو المجال العام جداً للمسار الذي حاولتُ القيام به، مسار قمتُ به وأعرف جيداً أنني قمتُ به بشكل تجزيئي وبكثير من التعرجات.

وحول هذا المسار، أريد الآن أن أقول بعض الكلمات. ما هو المبدأ العام الذي قادني؟ وما هي التوصيات الملزمة أو الاحتياطات المنهجية التي أردت اتخاذها؟ هنالك مبدأ عام متعلق بعلاقة القانون والسلطة، أتصور أن هنالك واقعة يجب ألا تتجاهل أو تنسى: إن تشكل الفكر القانوني والحقوقي في المجتمعات الغربية، منذ العصر الوسيط، وتمحوره حول السلطة الملكية قد تأسس بطلب من السلطة الملكية ومن أجل مصلحتها ومن أجل أن يخدمها كوسيلة، وهكذا تكوّن الصرح القانوني لمجتمعاتنا. القانون في الغرب هو قانون القيادة الملكية. والجميع يعرف الدور المشهور والمعروف والمكرر والمجتر لرجال القانون في تنظيم السلطة الملكية. فيجب ألا ننسى أن إعادة تنشيط القانون الروماني حوالى منتصف العصر الوسيط كان الظاهرة الكبيرة التي تمّت حولها وانطلاقاً منها إعادة تكوين وتشكيل الصرح القانوني المفكك بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، والذي كان أحدى الوسائل التقنية المكونة لحكم العاهل السلطوية والإدارية، وأخيراً، المطلقة. إذن تشكل الصرح القانوني حول الشخص الملكي، بطلب من السلطة الملكية ومن أجل مصلحتها. وعندما انفلت هذا الصرح القانوني للسلطة الملكية في القرون التالية، وعندما تم تحويله ضد السلطة الملكية، كان موضوع الإشكال والسؤال هو حدود هذه السلطة. فقد أصبحت المسألة متعلقة بالامتيازات والصلاحيات الخاصة بهذه السلطة، ويمكن القول إن الشخص المركزي في كل ذلك الصرح القانوني الغربي هو الملك. يتعلق الأمر إذن بالملك، بحقوقه بسلطته وبحدود هذه السلطة أيضاً؛ يتعلق الأمر بكل هذا النظام القانوني الغربي. وأما أن يكون رجال القانون خدماً للملك أو خصوماً له فإن الأمر في كل الأحوال متعلق بالسلطة الملكية في صروح الفكر والمعرفة القانونية والتشريعية هذه.

يتعلق الأمر بالنسبة للسلطة الملكية إما بإظهار الهيكل القانوني الخاص بالسلطة الملكية، وكيف أن العاهل يشكل فعلياً الجسد الحي للسيادة Souveraineté، وكيف أن سلطته، وإن كانت مطلقة، كانت متطابقة حقاً مع قانون أساسي. أو على العكس إظهار وتبيان كيفية تحديد سلطة هذه السيادة، وما هي القاعدة القانونية التي يجب أن يخضع لها، وفي ظل أية حدود كان عليه أن يمارس سلطته حتى تحافظ تلك السلطة على شرعيتها. لقد كان لنظرية القانون دور أساسي منذ العصر الوسيط، يتمثل في تثبيت شرعية السلطة.

والمشكل الكبير والمركزي الذي تنتظم حوله نظرية القانون، هو مشكل السيادة. والقول إن مشكلة السيادة هو المشكل المركزي في قانون المجتمعات الغربية، يدل على أن الخطاب وتقنيات القانون كان لهما دور أساسي هو: وجود واقع الهيمنة داخل السلطة، ولكي يظهر بدلاً منها شيئان أريد إخفاؤهما وهما: من جهة الحقوق الشرعية للسيادة ومن جهة أخرى الإلزام الشرعي بالطاعة. كان النظام القانوني في كليته متمركزاً حول الملك، أي أنه كان له في النهاية حق الهيمنة وما ينتج عنها.

في السنوات الماضية كنا تحدثنا عن بعض الأشياء أو الأمور الصغيرة التي طرحتها، إلا أن المشروع العام في مجمله يتلخصّ في محاولة قلب التوجه العام لهذا التحليل الذي كان يدور في اعتقادي حول الخطاب وحول القانون في مجمله وهذا منذ العصر الوسيط. لقد حاولت أن أقوم بعملية قلب، أعني أن أبين واقع الهيمنة، وسريتها وعنفها وقسوتها. ثم أن أظهر انطلاقاً من ذلك ليس فقط القانون، الذي كان وسيلة هذه الهيمنة بطبيعة الحال، ولكن أيضاً كيف وإلى أي حد وبأي شكل كان القانون (وعندما أتحدث عن القانون لا أفكر فقط في مواده بل في مجمل الأجهزة والمؤسسات والإجراءات التي تطبق القانون) يمرر ويقيم ليس علاقات سيادة وإنما علاقات هيمنة. ولا أعني بالهيمنة قوة هيمنة وحيدة وكلية لأحدهم على الآخرين، أو جماعة على جماعة، ولكن الأشكال المختلفة للهيمنة التي يمكن أن تمارس داخل المجتمع. إذن ليس الملك في وضعه المركزي، ولكن أفراد الرعية في علاقاتهم المتبادلة؛ ليست السيادة في صرحها الأوحد، ولكن الإخضاعات المتعددة التي حدثت وعملت داخل الجسد الاجتماعي.

إن النظام القانوني والحقل القضائي يشكلان الأرضية الدائمة لعلاقات الهيمنة وتقنيات الإخضاع المتعددة الأشكال. فلا يجب النظر إلى القانون في اعتقادي من جانب تثبيت الشرعية ولكن من جانب إجراءات الإخضاع Assujettissement التي يقيمها. إذن السؤال المطروح بالنسبة إلي، ومن أجل أن أختصر، هو في تجنب هذا السؤال المركزي بالنسبة للقانون والسيادة وطاعة الأفراد الخاضعين لهذه السيادة، لذا حاولت إظهار، في مكان السيادة والطاعة، مشكلة الهيمنة والإخضاع. وهذا يتطلب بعض الاحتياطات المنهجية من أجل مواصلة ومتابعة هذا الخط الذي ينحرف عن الخط العام لتحليل القانون.

من هذه الاحتياطات المنهجية، **أولاً**: لا يتعلق الأمر بتحليل الأشكال الناظمة والشرعية للسلطة انطلاقاً من مركزها ومن آلياتها العامة أو آثارها الإجمالية. وإنما يتعلق الأمر بالعكس بتحديد السلطة من أطرافها وملامحها الأخيرة وحيث تصبح دقيقة وهشة، أي تحليل السلطة انطلاقاً من أشكالها ومؤسساتها المحلية أو الجهوية، هنالك حيث تتجاوز قواعد القانون المنظمة والمحددة لها، هنالك حيث تمتد خارج قواعدها، وحيث تكون داخل مؤسسات ومندمجة في تقنيات ومالكة لوسائل التدخل المادي التي يمكن أن تكون عنيفة. وإليكم هذا المثال: فبدلاً من البحث ومعرفة أين وكيف تكون السيادة، كما تقدمها الفلسفة، سواء ضمن القانون الملكي أو القانون الديموقراطي، الذي يؤسس السلطة العقابية، فإنني حاولتُ أن أعرف واقعياً كيف أن العقاب أو السلطة العقابية تندمج ضمن مجموعة من المؤسسات المحلية والجهوية والمادية سواء فيما يتعلق بالتعذيب أو بالسجن وهذا في الميدان القانوني والفيزيائي المنظم والعنيف للمؤسسات الواقعية للعقاب[٢]. بتعبير آخر، النظر إلى السلطة في أطرافها البعيدة والتي تقل فيها شيئاً فشيئاً الممارسة القانونية، وهذا هو الاحتياط المنهجي الأول.

الاحتياط **الثاني**: لا يتعلق الأمر بتحليل السلطة على مستوى القصد أو القرار، فلا يجب أخذها من الجانب الداخلي ولا يجب طرح هذا السؤال (الذي يشبه الدوامة التي لا مخرج منها): من يملك السلطة؟ ما الذي يدور في رأس الحاكم؟ وما الذي يبحث عنه الحاكم؟ إننا إذا أردنا أن نحلل السلطة، يجب أن لا نفكر في المقاصد، وإن كانت هذه المقاصد موجودة ومستمرة في الممارسات الواقعية والفعلية، بل يجب تحليل الجانب الخارجي للسلطة حيث تكون في علاقة مباشرة مع ما يمكن تسميته مؤقتاً وبشكل ظرفي، موضوعها وهدفها وفصلها التطبيقي، بتعبير آخر، هنالك حيث تزرع وتنتج آثارها الواقعية. إذن لا يجب طرح السؤال: لماذا هنالك من يرغبون في الهيمنة؟ وعمَّ يبحثون؟ وما هي استراتيجيتهم الجماعية؟ ولكن كيف تحدث الأمور، وما هي إجراءات الإخضاع المستمرة التي تُخضع الأجساد وتقود الأفعال وتحكم السلوك؟ بكلمات أخرى، بدلاً من البحث في كيفية ظهور الحاكم في القمة أو في أعلى الهرم، يجب معرفة كيف تشكلت الذات فعلياً وباستمرار، وانطلاقاً من تعدد الأجساد والقوى والطاقات والمواد والرغبات والأفكار... إلخ، أي تعيين اللحظة المادية للإخضاع باعتبارها اللحظة المشكّلة للذوات، وسيكون هذا عكس ما ذهب إليه

هوبز في **اللويثيان**[٣]. أعتقد أن جميع المشرعين كانت مشكلتهم هي: كيف يمكن معرفة تشكل الإرادة، انطلاقاً من تعدد الأفراد والإرادات، أو أكثر من ذلك: كيف تشكل جسد وحيد تحركه روح واحدة، هي السيادة؟ يجب أن تتذكروا مخطط **اللويثيان**[٤]، ففي هذا المخطط، نجد اللويثيان باعتباره إنساناً اصطناعياً؛ ليس أكثر من تجمع عدد كبير من الذوات المتفرقة، التي تجتمع بواسطة نوع من العناصر المكوّنة للدولة. يوجد على رأس الدولة شيء يكونها كما هي، وهذا الشيء هو السيادة، التي يقول عنها هوبز إنها بالتحديد روح اللويثيان. إذن بدلاً من طرح مشكلة الروح المركزية هذه، أعتقد أنه يجب أن نحاول ـ وهو ما حاولت القيام به ـ دراسة الأجساد الطرفية المتعددة، هذه الأجساد المكونة بواسطة آثار السلطة، بوصفها ذواتاً.

الاحتياط المنهجي **الثالث** هو: لا يجب اعتبار السلطة وكأنها ظاهرة هيمنة واحدة موحدة ومنسجمة ـ كهيمنة فرد على مجموعة أو مجموعة على مجموعة، أو طبقة على طبقة ـ بل يجب أن نعرف أن السلطة ـ إلا في حالة تقديرها من أعلى ومن بعيد ـ ليست شيئاً يمكن تقاسمه أو توزيعه أو اقتسامه بين الذين يملكونها والذين لا يملكونها، بين الذين يمارسونها والذين يخضعون لها. أعتقد أن تحليل السلطة يجب أن يكون كشيء حركي ومنتشر ومتداول أو باعتبارها تعمل كالسلسلة. لا تتموضع السلطة هنا أو هناك. ليس بين يديّ أي أحد، وهي لا تُمتلك كما تُمتلك الثروة أو الأملاك. السلطة تعمل وتشتغل؛ السلطة تمارس في شبكة، وفي هذه الشبكة يكون الأفراد في وضع الخاضعين وأيضاً الممارسين للسلطة. ليس الهدف الثابت والمستمر للسلطة أن ينوء بها الأفراد بل أن يشكلوا صلة الوصل لها. بتعبير آخر، السلطة تنتقل بواسطة الأفراد ولا تنطبق عليهم. لا يجب إذن اعتبار الفرد كنوع من النواة الأولية أو الذرة البدائية والمادة الصماء المتعددة التي يطبق عليها، أو على جانبها، ويتم إخضاع الأفراد أو قهرهم. في الواقع، إن ما يجعل جسداً أو إشارات أو خطابات أو رغبات متشابهة أو متجانسة أو متماثلة ومشكلة بوصفها فرداً، هو ما يشكل أحد آثار السلطة، بمعنى أن الفرد ليس مقابل السلطة، إنه في اعتقادي أحد آثار السلطة. الفرد أثر من آثار السلطة، أو نتيجة من نتائج السلطة، وهو في الوقت نفسه، ورغم كونه أثراً من آثار السلطة، إلا أنه يوصلها، فالسلطة تنقل بواسطة الأفراد الذين شكّلتهم.

الاحتياط المنهجي **الرابع** هو: أنني عندما أقول «السلطة تمارس، تتحرك،

تنتشر، تتداول، تشكل نسيجاً»، فهذا صحيح إلى حد ما. لأنه يمكن القول أيضاً إن «لدينا جميعاً فاشية في أدمغتنا». وأكثر من هذا أيضاً، «لدينا جميعاً السلطة في أجسادنا»، وإن السلطة ـ باعتبار ما ـ تنقل من خلال أجسادنا. كل هذا يمكن أن يقال، ولكن لا أعتقد أنه يجب أن نقول انطلاقاً من ذلك، أو أن نستخلص من ذلك أن السلطة، إذا أردتم، هي الأفضل توزيعاً في العالم، الأكثر توزيعاً، رغم أنها وفي حدود ما هي كذلك، ولكن ليس كنوع من التوزيع الديموقراطي أو الفوضوي للسلطة من خلال الأجساد. إنني أريد أن أقول هذا: يظهر لي ـ وهذا هو الاحتياط المنهجي الرابع ـ أن المهم ليس القيام بنوع من استنباط للسلطة من المركز، وبعد ذلك ينظر في امتداداتها في القاعدة أو في الأسفل وفي أية ظروف واعتبارات يتم إنتاجها ويتم إيصالها بالعناصر الأكثر ذرية وجزئية في المجتمع. أعتقد أنه، بالعكس، يجب القيام بتحليل تصاعدي للسلطة، أي انطلاقاً من الآليات القليلة الضئيلة والمحدودة والصغيرة جداً والتي لها تاريخها الخاص ومسارها الخاص وتقنياتها الخاصة، ثم النظر في هذه الآليات السلطوية التي لها قوتها وصلابتها، وبمعنى ما تقنيتها الخاصة، وكيف تم استعمالها وتحويلها ولويها ونقلها وتوسيعها... إلخ بواسطة آليات عامة أكثر فأكثر، وبأشكال من الهيمنة الكلية. ليست الهيمنة الكلية هي التي تتعدد وترتد إلى الأسفل أو إلى القاعدة؛ أعتقد أنه يجب تحليل الطريقة أو الكيفية التي تظهر فيها السلطة في المستويات السفلى حيث التقنيات والإجراءات السلطوية تلعب وتظهر كيف أن هذه الإجراءات، بطبيعة الحال، تنتقل مع ظواهر كلية وشاملة، وتمتد وتتغير وتتحول، ولكن بشكل خاص كيف تستمر وكيف ترتبط مع ظواهر كلية وشاملة، وكيف أن سلطات عامة حيث المصالح الاقتصادية تستطيع أن تنزلق في لعبة هذه التقنيات والتي هي في الوقت نفسه ونسبياً، مستقلة ومتناهية في سلطتها.

لنقدم مثالاً عن الجنون، كي يتضح كل ما قلناه. يمكن أن نقول هذا، وسيكون تحليلنا تحليلاً تنازلياً، وإن كنت أحتاط منه كثيراً: لقد أصبحت البورجوازية، ابتداء من نهاية القرن السادس عشر وخلال السابع عشر، الطبقة المهيمنة. وبناءً عليه كيف يمكن لنا أن نستنبط عزل المجانين؟ إن الاستنباط نقوم به جميعاً، ومن السهل القيام به، وهذا ما اعترض عليه. نعم إنه لمن السهل بيان أن المجنون هو بالتحديد الشخص الذي لا جدوى منه في الإنتاج الصناعي، ولذا نحن مجبرون على التخلص منه. ويمكن أن نقوم بذلك، ليس فقط بالنسبة

للمجنون ولكن كذلك بالنسبة للجنسانية الطفولية، وهذا ما يقوم به بعض الأشخاص، وإلى حد ما ويلهلم رايش[٥] ورايموت رايش[٦] بشكل مؤكد. فالانطلاقاً من هيمنة الطبقة البورجوازية، كيف يمكن لنا أن نفهم قمع الجنسانية الطفولية؟ إنه وبكل بساطة عندما أصبح الجسد الإنساني بشكل أساسي، قوة منتجة ابتداء من القرن السابع عشر ـ الثامن عشر، فإن كل أشكال الهدر والإنفاق المتعلقة بهذه العلاقات، تم استبعادها ونفيها وقمعها. إن هذه الاستنتاجات ممكنة دائماً، وصحيحة وخاطئة في الوقت نفسه، وبشكل أساسي هي استنتاجات سهلة، بحيث يمكن أن نستنتج انطلاقاً من المبدأ نفسه أن مراقبة الجنسانية والجنسانية الطفولية لم تكن مقبولة، بل على عكس ذلك فإن ما نحتاجه هو تعليم الجنسانية، التدريب على الجنس، والابتسار الجنساني، ما دام الأمر يتعلق قبل كل شيء بتكوين الجنسانية كقوة عمل والتي نعرف أنه منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل، أصبحت لها مكانتها المميزة اللامتناهية: فكلما زادت قوة العمل كلما كان نظام الإنتاج الرأسمالي يعمل بكفاءة عالية.

أعتقد أنه يمكن استنتاج أي شيء من الظاهرة العامة لهيمنة البورجوازية. ويظهر لي أن ما يجب القيام به هو العكس، أي النظر تاريخياً، وانطلاقاً من الأسفل أو من القاعدة، ومن آليات الرقابة التي استطاعت أن تلعب دوراً في نفي واستبعاد الجنون وقمع ومنع الجنسانية، وعلى المستوى الفعلي للعائلة والمحيط القريب للخلايا، وفي المستويات الدنيا للمجتمع، وكيف أن هذه الظواهر، ظواهر القمع والإبعاد، لها وسائلها ومنطقها وتستجيب لعدد من الحاجات. يجب إظهار الفاعلين ليس من جهة البورجوازية عامة، ولكن من جهة الفاعلين الواقعيين الذين استطاعوا أن يشكلوا المحيط القريب مثل العائلة، الوالدين، الأطباء، الدرجات السفلى للشرطة... إلخ، وكيف أن آليات السلطة هذه، في لحظة ما وظرف ما، وبعد تحولات معينة، بدأت تصبح اقتصادياً مربحة وسياسياً مفيدة. وهكذا نصل، فيما أعتقد، إلى أن نبين بشكل سهل ـ هذا ما حاولت أن أبينه في الماضي وفي العديد من الحالات[٧] ـ أن ما تحتاج إليه البورجوازية والفائدة التي يصبو إليها النظام بالأساس، ليس استبعاد المجانين أو أن يكون استمناء الأطفال مراقباً وممنوعاً ـ مرة أخرى يمكن للنظام البورجوازي أن يحتمل العكس ـ بل إن مصلحة البورجوازية واستثمارها الفعلي ليس في النفي والإبعاد والمراقبة وإنما في تقنية عملية الأبعاد ذاتها. إن آليات الإبعاد ولوازم المراقبة وتطبيب الجنسانية

والجنون والجنوح، وكل ما يشكل ميكروميكانيكا السلطة(*)، هو الذي شكلته البورجوازية في لحظة ما وذلك من أجل مصلحتها.

ولنقل أيضاً إن مفهومي «البورجوازية» و«المصلحة البورجوازية» ليس لهما مضمون واقعي، على الأقل فيما يتعلق بالمشاكل التي طرحناها حتى الآن، وإن ما يجب أخذه في الحسبان، هو أن البورجوازية لم تفكر في استبعاد الجنون وقمع الجنسانية الطفولية، وإنما في آليات استبعاد الجنون وآليات مراقبة الجنسانية الطفولية، ابتداء من مرحلة معينة ولأسباب يجب دراستها لأنه من الممكن أن تؤدي إلى نوع من الربح الاقتصادي وإلى نوع من الفائدة السياسية، ومن الطبيعي أن تكون مساندة بآليات عامة وبنظام الدولة في كليته. وإذا ما انطلقنا من هذه التقنيات السلطوية مبينين الربح الاقتصادي والفائدة السياسية المشتقة منها، في سياق معين ولأسباب معينة، يمكن أن نفهم فعلياً كيف أن هذه الآليات تنتهي لتكون جزءاً من كلٍّ. بتعبير آخر، إن البورجوازية تسخر كلية من المجانين ولكن إجراءات إبعاد المجانين التي تم استخراجها وتحريرها ابتداء من القرن التاسع عشر، وحسب بعض التحولات، كان لها بعض الفائدة السياسية وكذلك بعض الأرباح الاقتصادية وتضامنت مع النظام وتم توظيفها ضمن الكل. لا تهتم البورجوازية بالمجانين، بل بالسلطة المقامة على المجانين؛ لا تهتم البورجوازية بجنسانية الطفولة، بل بنظام السلطة الذي يراقب جنسانية الطفل. تسخر البورجوازية من الجانحين ومعاقبتهم أو تأهيلهم لأنه بدون عائد اقتصادي، ولكن في المقابل للبورجوازية مصلحة في مجموع الآليات التي من خلالها تتمّ مراقبة ومتابعة ومعاقبة وإصلاح المنحرف، إنها مصلحة تعمل داخل النظام الاقتصادي - السياسي العام. وهذا هو الاحتياط المنهجي الرابع الذي أريد اتباعه.

الاحتياط **الخامس**، هو أنه من الممكن أن تكون الآليات الكبرى للسلطة متبوعة بإنتاج الأيديولوجيات. فهنالك من دون شك، وعلى سبيل المثال، أيديولوجية تربوية وأيديولوجية السلطة الملكية وأيديولوجية الديموقراطية البرلمانية... إلخ. إلا أنه في القاعدة وفي النقطة التي تنتمي أو تنتهي إليها شبكات السلطة، فإن ما يتشكل ويتكون ليس الأيديولوجية في اعتقادي وإنما

(*) micromécanique du pouvoir، يطلق فوكو على هذا الشكل من السلطة كذلك اسماً آخر وهو ميكروفيزياء السلطة microphysique du pouvoir، وهو الاسم المشهور في كتاباته والذي يعني مختلف جاهزيات السلطة كما سيبين ذلك لاحقاً (م).

هنالك شيء أكبر من الأيديولوجيا أو أقل منها فيما أعتقد. إن ما يتشكل هو الوسائل الفعلية لمراكمة المعارف. إنها مناهج الملاحظة وتقنيات التسجيل، إجراءات البحث والتنقيب، إنها أجهزة التحقيق والتأكد. بتعبير آخر، إن السلطة عندما تعمل أو تمارس في آلياتها النهائية، لا تستطيع القيام بذلك من دون تشكيل وتنظيم ومداولة المعرفة، أو بتعبير أفضل إن السلطة لا تستطيع القيام بذلك من دون أجهزة المعرفة التي لا ترافق بالضرورة الصرح الأيديولوجي.

ولكي نلخص هذه الاحتياطات المنهجية الخمسة فإنني أقول: إنه بدلاً من توجيه البحث في السلطة إلى الصرح القانوني للسيادة(*)، وإلى أجهزة الدولة والأيديولوجيات المرافقة لها(**)، أعتقد أنه يجب توجيه البحث في تحليل السلطة نحو الهيمنة وليس نحو السيادة، إلى العوامل المادية وإلى أشكال الإخضاع وإلى استعمال الأنساق المحلية للإخضاع، وإلى جاهزيات المعرفة.

وإجمالاً، يجب التخلص من نموذج اللويثيان ومن نموذج الإنسان الاصطناعي، الذي هو في الوقت نفسه آلي مصنوع وأحادي ويجمع كل الأفراد الواقعيين حيث يشكّل المواطنون الجسد وتكون السيادة هي الروح. يجب دراسة السلطة خارج نموذج اللويثيان، خارج الحقل المحدد من طرف السيادة القانونية والمؤسساتية للدولة؛ يجب دراستها انطلاقاً من تقنيات وتكتيكات الهيمنة. هذا هو الخط المنهجي الذي يجب، في اعتقادي، اتباعه والذي حاولت اتباعه في مختلف البحوث التي قمت بها في السنوات الماضية، حول سلطة الطب النفسي وجنسانية الأطفال والنظام العقابي... إلخ.

والحال، فإنه بقطعنا لهذا المجال وأخذنا للاحتياطات المنهجية السالفة الذكر، أتوقع ظهور حدث تاريخي مكثف يسمح لنا بالدخول قليلاً في المسألة التي أريد أن أحدثكم عنها ابتداء من اليوم. إن هذا الحدث التاريخي المكثف هو: النظرية القانونية والسياسية للسيادة ـ هذه النظرية التي يجب التخلص منها إذا ما أردنا تحليل السلطة ـ التي ظهرت منذ العصر الوسيط، ومن خلال إعادة تنشيط القانون الروماني وتمحورت حول مشكل الملكية والملك. وإنني أعتقد أن هذه

(*) المقصود النظرية الليبرالية (م).

(**) المقصود بذلك النظرية الماركسية وبوجه خاص نظرية ألتوسير (م).

النظرية الخاصة بالسيادة تاريخياً ـ والتي تشكل الفخ الذي يمكن أن نسقط فيه إذا أردنا تحليل السلطة ـ لعبت أربعة أدوار:

بداية عادت إلى آليات السلطة الفعلية للملكية الإقطاعية. وثانياً، كانت وسيلة ومسوغ لتكوين الممالك الكبيرة. ثم بعد ذلك وابتداء من القرن السادس عشر وخاصة في القرن السابع عشر، في مرحلة الحروب الدينية، أصبحت نظرية السيادة سلاحاً عند هذا الفريق أو ذاك، واستعملت بهذه الطريقة أو تلك، سواء من أجل تقوية أو الحد من السلطة الملكية. إنكم تجدونها في جانب الكاثوليكيين الملكيين وعند البروتستانت المناهضين للملكية، وعند البروتستانت الملكيين والليبراليين بشكل أقل أو أكثر، وعند الكاثوليك المنادين بقتل الملك وتغيير السلالات الحاكمة. كما تجدون هذه النظرية عند الأرستقراطيين أو عند البرلمانيين، عند ممثلي السلطة الملكية أو عند الإقطاعيين المتأخرين أو من تبقى منهم. باختصار لقد كانت الوسيلة الكبرى للصراع السياسي والنظري حول أنظمة السلطة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وأخيراً تجدونها كذلك عند روسو[٨] ومعاصريه مع دور آخر، وهو الدور الرابع، ويتعلق الأمر هذه المرة بكونها شكّلت وسيلة في وجه الملكيات الإدارية المتسلطة والمطلقة مع البحث عن نموذج بديل هو الديموقراطية البرلمانية، وهو الدور الذي قامت به كذلك في مرحلة الثورة.

يظهر لي أنه إذا ما تتبعنا هذه الأدوار الأربعة، سنُلاحظ أنها استمرت مع المجتمع الإقطاعي، وأن المشاكل التي عالجتها نظرية السيادة لها مرجعيتها التي تغطي فعلياً الآليات العامة للسلطة، والطريقة التي بها تمارس بدءاً من المستويات العليا إلى المستويات السفلى، أو يمكن القول، بشكل آخر، إن علاقة السيادة إذا ما فهمت بشكل أوسع تغطي بشكل إجمالي الجسد الاجتماعي. وبالفعل فإن الطريقة التي بها تمارس السلطة يمكن تسجيلها وكتابتها أساساً بعبارة علاقة السيادة/ الذات.

والحال، أنه حدثت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ظاهرة مهمة، ألا وهي بروز آلية جديدة للسلطة لها إجراءاتها الخاصة، وأدواتها الجديدة، ولوازمها المختلفة، والتي حسب ما أعتقد لا تتفق مع علاقات السيادة. إن هذه الآلية الجديدة في السلطة، تطبق أولاً على الأجساد أكثر من كونها تطبق على الأرض وما تنتجه. إنها آلية في السلطة تسمح بتجذير الجسد في الوقت والعمل، أكثر من تجذيره في الممتلكات والثروات. إنه نمط من السلطة الذي يُمارس برقابة

مستمرة، بواسطة أنظمة من الإتاوات والإلزامات الدائمة. إنه نمط من السلطة قائم على التأطير المشدد والقهر والإكراه المادي، وذلك بدلاً من الوجود المادي للسيادة، ويُحدّد كذلك اقتصاداً جديداً للسلطة قائماً على مبدأ تنمية قوى الإخضاع وفعالية من يخضع لها في الوقت نفسه.

يظهر لي أن هذا النمط من السلطة يتعارض، كلية مع آلية السلطة التي تصفها نظرية السيادة. ترتبط نظرية السيادة بشكل من أشكال السلطة التي تُمارس على الأرض ومنتجات الأرض أو خيرات الأرض، أكثر من ارتباطها بالأجساد وما تقوم به. تتعلق هذه النظرية بالانتقال والتخصيص بواسطة السلطة؛ لا تتعلق بالوقت والعمل، ولكن بالممتلكات والثروات. وتوصف بالإلزامات المنتهية والمتقطعة والدائمة للإتاوات، ولا تعتني بتقنين المراقبة المستمرة والدائمة. إنها النظرية التي تسمح بتأسيس وإقامة السلطة انطلاقاً من الوجود الفيزيائي للعاهل، وليس للأنظمة الدائمة والمستمرة للرقابة. أما النمط الجديد من السلطة فلا يمكن وصفه بعبارات السيادة، وهو في اعتقادي أحد أكبر اكتشافات المجتمع البورجوازي، وإحدى الوسائل الأساسية التي قامت عليها الرأسمالية الصناعية والنمط الاجتماعي المرتبط بها. هذه السلطة غير السيادية والغريبة عن شكل السيادة هي السلطة الانضباطية Pouvoir disciplinaire، سلطة لا يمكن تسويغها ولا وصفها بعبارات نظرية السيادة، لأنها مختلفة عنها جذرياً، وكان من المنتظر أن تؤدي إلى إزالة هذا الصرح القانوني الكبير لنظرية السيادة. ولكن الواقع هو أن نظرية السيادة لم تستمر فقط بوصفها أيديولوجية القانون، بل استمرت وواصلت تنظيم القوانين التشريعية لأوروبا القرن التاسع عشر انطلاقاً من القوانين النابوليونية[٩]. فلماذا بقيت نظرية السيادة بوصفها أيديولوجية ومبدأ منظم للقوانين التشريعية الكبرى؟

يعود هذا في اعتقادي إلى سببين: من جهة كانت نظرية السيادة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وسيلة نقدية دائمة ضد الملكية وضد العراقيل التي تعارض تطور المجتمع الانضباطي، ومن جهة أخرى، كانت هي المنظمة للقانون التشريعي الذي يسمح بتركيب آليات الانضباط من خلال نظام من القوانين يقنّع ويغطي الإجراءات التي تخفي ما يمكن أن يكون هيمنة وتقنيات الهيمنة، وتضمن لكل الذين يمارسونها حقوقهم من خلال سيادة الدولة. بتعبير آخر، إن الأنظمة التشريعية، سواء النظريات أو المدونات القانونية Les Codes ،سمحت بنوع من

ديموقراطية السيادة الجماعية، في الوقت الذي وجدت فيه هذه السيادة مثقلة في عمقها بآليات الإكراه الانضباطي. باختصار شديد يمكن أن نقول هذا: عندما أصبحت الإكراهات الانضباطية Les contraintes disciplinaires تمارس من جهة كآليات للهيمنة، ومن جهة أخرى كانت مقنّعة ومخفية كممارسة فعلية للسلطة، وذلك بواسطة الجهاز القانوني المنشّط والقوانين التشريعية لنظرية السيادة. ومنذ أن أصبحت الإكراهات الانضباطية ممارسة بوصفها آليات للهيمنة ومقننة بوصفها تمارين وممارسات فعلية للسلطة، كان يجب أن تعطى وتجسد في الجهاز القضائي وتنشط وتنجز بواسطة القوانين التشريعية لنظرية السيادة.

لدينا إذن في المجتمعات الحديثة، وابتداء من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، من جهة تشريعات وخطابات وتنظيم للقانون العام متمفصل حول مبدأ السيادة للجسد الاجتماعي وتفويض كل واحد لهذه السيادة للدولة؛ ومن جهة أخرى لدينا، وفي الوقت نفسه، تأطير quadrillage للإكراهات الانضباطية التي تضمن وتؤمن فعلياً انسجام ذلك الجسد الاجتماعي. والحال، فإن هذا التأطير، لا يمكن له وفي جميع الأحوال، أن يُسجل داخل ذلك القانون الذي يلازمه رغم كل شيء. في اعتقادي إن قانون السيادة هو آلية للانضباط، وبين هذين الحدين - القانون والآلية - تمارس السلطة. ولكن هذين الحدين، بوصفهما كذلك، وباختلافهما وتغايرهما، لا يمكن لنا أبداً أن نطابق الواحد بالآخر. السلطة تمارس في المجتمعات الحديثة داخل لعبة هذا التغاير والتفارق بين القانون العام للسيادة والآلية المتعددة الأشكال للانضباط. لكن هذا لا يعني أن لديكم، من جهة، نظاماً قانونياً صريحاً هو السيادة، ومن جهة أخرى، انضباطات مظلمة وصامتة وبكماء تعمل في الأعماق، في الظلام وتشكل الأرضية التحتية الصامتة للآلة الكبيرة للسلطة. لذا فإن للانضباطات خطابها الخاص. إنها بذاتها، ولأسباب ذكرتها لكم سابقاً، مبدعة لأجهزة المعرفة، للمعرفة وللحقول المختلفة للمعرفة. إنها بشكل غير عادي مبدعة في نظام هذه الأجهزة، التي تكون المعارف الحاملة لخطاب، لخطاب لا يستطيع أن يكون خطاب القانون أو الخطاب التشريعي. خطاب الانضباط غريب ومختلف عن الخطاب القانوني، إنه غريب عن خطاب القاعدة باعتبارها أثراً من إرادة السيادة. إن الانضباطات ستكون إذن حاملة لخطاب القاعدة، ليس القاعدة التشريعية المشتقة من السيادة، بل القاعدة الطبيعية، بمعنى المعيار La norme، وستحددها تشريعات ليست

مشتقة من القانون وإنما من التطبيع La normalisation، وستكون لها مرجعيتها بالضرورة ضمن أفق نظري لن يكون الصرح القانوني بل حقل العلوم الإنسانية، وسيكون فضاء هذه الانضباطات هو المعرفة العيادية.

وإجمالاً، فإن ما أردت إظهاره في السنوات الماضية ليس تقدم العلوم الدقيقة، وارتباطها الصعب بالسلوك الإنساني، ولا يعني كذلك تشكل العلوم الإنسانية من خلال تقدم في عقلانية العلوم الدقيقة. أعتقد أن الصيرورة التي أدت إلى قيام خطاب العلوم الإنسانية هو التقريب والمواجهة بين آليتين ونمطين من الخطاب متغايرين بشكل كلي: فمن جهة هنالك انتظام القانون حول السيادة، ومن جهة أخرى هنالك آلية الإكراه والممارسة بواسطة الانضباط. وإلى يومنا هذا ما تزال السلطة تمارس من خلال القانون والتقنيات في الوقت نفسه، وأن هذه التقنيات الانضباطية تحتاج إلى إجراءات قانونية، وأنه إذا كانت الإجراءات المعيارية إجراءات قانونية فإن هذا يفسر العمل الكلي لما سميته بـ "مجتمع التطبيع"(*).

وتدقيقاً أريد أن أقول: إن التطبيع الانضباطي أو التطبيعات الانضباطية تعمل أكثر فأكثر ضد النظام القانوني للسيادة. لقد ظهر هذا التعارض أكثر من مرة، وكان هنالك دائماً شكل من الخطاب المراقب، وشكل من السلطة والمعرفة التي تم تقديسها لكي تظهر في شكل محايد. إن توسع الطب قد أدى إلى نوع من الترابط والمواجهة بين آلية الانضباط ومبدأ القانون. وتطور الطب والتطبيب عموماً كان نتيجة التقاء الشبكتين المختلفتين للانضباط والسيادة.

لهذا السبب، وفي مواجهة إغتصاب آلية الانضباط والسلطة المرتبطة بالمعرفة العلمية، نجد أنفسنا في الوقت الحالي في وضعية تجعل الملاذ الوحيد هو القائم على العودة إلى القانون المنتظم حول السيادة والمتمحور حول هذا المبدأ القديم. فماذا يمكننا أن نفعل؟ ماذا تفعل نقابة القضاة أو مؤسسات مشابهة لها؟ ماذا نفعل غير استدعاء هذا القانون الشكلي البورجوازي، والذي هو في الواقع قانون السيادة؟ أعتقد أننا هنا في شيء أشبه بعنق الزجاجة حيث نختنق، وأنه لا يمكن أن نواصل تشغيله بهذه الصورة؛ إنه ليس بطلبنا النجدة من السيادة ضد الانضباط يمكننا أن نحد من آثار السلطة الانضباطية.

بالفعل، إن السيادة والانضباط، القانون والسيادة والآليات الانضباطية، هما

(*) Société de normalisation أي المجتمع الذي يخضع للمعيار والقواعد المعيارية (م).

قطعتان مشكّلتان للآليات العامة للسلطة في مجتمعنا. فلنقل، إنه من أجل النضال ضد الانضباطات أو بشكل أفضل، ضد السلطة الانضباطية وذلك بحثاً عن سلطة غير انضباطية، إلى أين يمكن أن نلجأ غير الذهاب إلى القانون القديم للسيادة؟ قانون جديد، مناهض للانضباط ومنعتق في الوقت نفسه من مبدأ السيادة.

وهنا نلتقي بمفهوم القمع، الذي يمكن أن أحدثكم عنه في الدرس القادم، اللهم إلا إذا سئمت من تكرار الأشياء التي قد قيلت حوله، وهنا سأمر مباشرة إلى أمور أخرى متعلقة بالحرب. إذا كانت لدي الرغبة والشجاعة فإنني سأحدثكم عن مفهوم القمع الذي أعتقد أن له سلبيات، خاصة في الاستعمال الذي نقوم به، وفي عودته بشكل غامض إلى نوع من نظرية السيادة الخاصة بالأفراد مع إدراج لمرجعية نفسية مأخوذة من العلوم الإنسانية، أي من الممارسات المنتمية إلى حقل الانضباط. أعتقد أن مفهوم "القمع" ما زال مفهوماً قانونياً ـ انضباطياً، وذلك مهما كان الاستعمال النقدي الذي نريد القيام به. لذا فإن الاستعمال النقدي لمفهوم "القمع" غير مفيد من البداية وذلك لمرجعيته المزدوجة في القانون والانضباط والسيادة والمعيارية. سأحدثكم في المرة المقبلة عن "القمع" أو سأمر إلى مسألة الحرب.

الهوامش

(١) من المهم أن نشير هنا إلى التحول الذي أحدثه فوكو في دراسة السلطة من خلال طرحه لسؤال: كيف تعمل السلطة؟ وهو سؤال وجد تحقيقه الأولي في **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** ١٩٦١، **والمراقبة والمعاقبة** ١٩٧٥، وطابعه النظري في **إرادة المعرفة** ١٩٧٦. ولمزيد من المعلومات يمكن العودة إلى دراستنا: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو،** القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، الفصل الرابع: الخطاب والسلطة، ص ٢١٥ ـ ٢٦٧ (م).

(٢) هنا إحالة مباشرة إلى كتابه: **المراقبة والمعاقبة** الذي يتكون من أربعة أقسام هي: التعذيب، العقاب، الانضباط، السجن. انظر النص الأصلي: Michel Foucault, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, éd. Gallimard, Paris, 1975.

ملاحظة: ترجم الكتاب إلى اللغة العربية الدكتور علي مقلد، بعنوان: **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

(٣) Th. Hobbes: *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971; [Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, 1651].

الترجمة اللاتينية للنص، في صياغتها الجديدة، ظهرت في أمستردام سنة ١٦٦٨.

(٤) هنا يشير فوكو إلى الصورة المشهورة لغلاف كتاب **اللويثيان** في الطبعة المسماة "بالطبعة الرئيسية" المشار إليها في الهامش رقم (٣) والتي نشرها أندرو كروك Andrew Crooke حيث يمثل جسم الدولة الرعايا، ويمثل الرأسَ العاهلُ الذي يقبض على السيف بيد والعصا الأسقفية باليد الأخرى وتحته الأحكام الأساسية للسلطتين المدنية والكنسية.

(٥) W. Reich, *Der Einbruch der sexualmoral*, op. cit.

(٦) R. Reiche: *Sexualité et Lutte de classes*, Paris, Maspero, (1969).

(٧) انظر **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، وكذلك محاضرة «الجنون والحضارة» ومجموع المقالات المنشورة ضمن أعماله الكاملة.

(٨) جان جاك روسو Jean - Jacques Rousseau ١٧١٢ ـ ١٧٧٨، ولقد كتب ميشيل فوكو مقالاً عنه بعنوان: «Rousseau: Juge de Jean-Jacques», *Dialogue*, in: *Dits et écrits*, tome 1, op. cit., p. 172.

(٩) يتعلق الأمر بالقوانين النابوليونية وهي: القانون المدني ١٨٠٤، قانون الإجراءات الجزائية ١٨٠٨، وقانون العقوبات ١٨١٠.

[٣]

درس ٢١ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦

نظرية السيادة وعوامل الهيمنة ـ الحرب بوصفها أداة لتحليل علاقات السلطة ـ البنية الثنائية للمجتمع ـ الخطاب التاريخي ـ السياسي وخطاب الحرب الدائمة ـ الجدل وعلاماته ـ خطاب صراع الأعراق وأشكال تدوينه.

كنا قد ودعنا في الدرس الأخير نظرية السيادة، بوصفها منهجاً في تحليل علاقات السلطة. لقد حاولت أن أبين لكم أن النموذج القانوني للسيادة لم يكن ملائماً، في اعتقادي، لتحليل ملموس لتعدد علاقات السلطة. يظهر لي فعلياً ـ سنلخص كل هذا في بعض كلمات، ثلاث كلمات بالتحديد ـ أن نظرية السيادة تكوّن ما أسميه دائرة، دائرة من الذات إلى الذات، وتبين كيف أن الذات ـ مفهومة على أنها الفرد الذي يتمتع بقوانين وبطبيعة وبقدرات. . . إلخ ـ يمكن ويجب أن تصبح ذاتاً، مفهومة على أنها هذه المرة عنصر إخضاع في علاقات السلطة. فالسيادة هي النظرية التي تذهب من الذات إلى الذات، وتقيم علاقة سياسية من الذات إلى الذات، هذا أولاً. وثانياً يبدو لي أن نظرية السيادة تقدم في البداية تعدد السلطات ولكنها ليست سلطات بالمعنى السياسي للكلمة، بل هي قدرات وإمكانيات لا يمكن أن تكوّن سلطة، بالمعنى السياسي للكلمة، إلا بشرط يجعلها تقيم بين الإمكانيات والسلطات وحدة أساسية، هي وحدة السلطة. أما وأن هذه الوحدة تأخذ صورة العاهل أو صورة الدولة، فهذا لا يهم كثيراً، لأنه من هذه الوحدة الخاصة بالسلطة ستشتق مختلف أشكال وملامح وآليات ومؤسسات السلطة. ينظر إلى تعدد السلطات على أنه سلطة سياسية، لا يمكن أن تؤسس أو تعمل أو توظف إلا انطلاقاً من وحدة السلطة المؤسسة على نظرية السيادة. ثالثاً وأخيراً، يبدو لي أن نظرية السيادة تحاول أن تبين كيف أن السلطة لا تقوم تحديداً على القانون، وإنما تقوم على نوع من الشرعية المؤسسة، مؤسسة أكثر من

القانون، لأنها نوع من القانون العام لجميع القوانين. بتعبير آخر، نظرية السيادة هي هذه الدوائر الثلاث: دائرة من الذات إلى الذات، دائرة من السلطة إلى السلطات، دائرة من الشرعية إلى القانون. وبتعبير آخر ـ وحسب المخططات النظرية المختلفة التي تنتشر فيها ـ إن نظرية السيادة تفترض سلفاً الذات، لأنها تهدف إلى تأسيس الوحدة الأساسية ولأنها تنتشر دائماً في العنصر السابق للقانون. هنالك إذن ثلاثية أولية: تلك المتعلقة بالذات الخاضعة، وتلك المتعلقة بالسلطة المؤسسة، وتلك المتعلقة بالشرعية الواجب احترامها، أي الذات ووحدة السلطة والقانون. هذه هي، فيما أعتقد، العناصر التي تقوم عليها نظرية السيادة التي نسعى، في الوقت نفسه، إلى تقديمها ومحاولة تأسيسها. وكان مشروعي هو ـ والذي سأتخلى عنه الآن ـ أن أبين لكم كيف أن هذه الوسيلة التي تعاطاها التحليل السياسي والنفسي منذ ثلاثة قرون خلت، أقصد بذلك مفهوم القمع، والذي يبدو ظاهرياً أنه مستعار من الفرويدية والفرويدية الماركسية، يندرج في إطار تحليل السلطة بعبارات السيادة. وكان هذا سيؤدي بنا إلى العودة إلى الأشياء التي قيلت، لذا سأتركها جانباً وسأعود إليها في نهاية السنة إذا بقي هنالك متسع من الوقت.

كان المشروع العام، مشروع السنوات الماضية وهذه السنة، هو محاولة إخراج تحليل السلطة من تلك الثلاثية الخاصة بالذات والوحدة والقانون، والعمل على استخراج، بدلاً من ذلك، العنصر المؤسس للسيادة، وهو ما أسميه بعلاقات أو عوامل الهيمنة. فبدلاً من اشتقاق السلطة من السيادة، يتعلق الأمر باستخراج تاريخي وتجريبي لعلاقات السلطة ولعوامل الهيمنة. إنها نظرية الهيمنة، أو أشكال الهيمنة إذن، بدلاً من نظرية السيادة. وهذا يعني أنه، عوضاً من الانطلاق من الذات (أو الذوات) وعناصرها السابقة والتي يمكن موضعتها، يجب الانطلاق من علاقات السلطة ذاتها، من علاقة الهيمنة ومآلها من حدث وفعل، وكيف أن هذه العلاقات ذاتها هي التي تحدد العناصر التي تقوم عليها. إذن لا نطلب من الذوات كيف ولماذا وباسم أي قانون أو حق تقبل أن تكون خاضعة، ولكن علينا أن نبرز وأن نظهر كيف أن علاقات الإخضاع الفعلية هي التي تصنع الذوات، هذا **أولاً**. **وثانياً**، يتعلق الأمر باستخراج علاقات الهيمنة والنظر إلى قيمتها في تعددها واختلافها وخصوصيتها وقابليتها لأن تنقلب لضدّها: وبالنتيجة لا يجب البحث عن نوع من السيادة كقصد للسلطة، بل بالعكس، يجب أن نبيِّن كيف أن مختلف عوامل الهيمنة ترتكز على بعضها بعضاً، وتشير إلى بعضها بعضاً، وفي عدد من

الحالات، تتقوى وتتحد، وفي حالات أخرى، تتجاهل أو ترفض أو تحذف أو تتجه نحو الحذف. لا أريد أن أقول بطبيعة الحال إنه لا يوجد، أو أننا لا نصل إلى وصف للأجهزة الكبرى للسلطة، ولكن أريد أن أقول إن هذا سيكون دائماً على أساس هذه الجاهزيات الخاصة بالهيمنة، أو هذه الجاهزيات المهيمنة. وعملياً، يمكن أن نصف جيداً جهاز التربية أو مجموع أجهزة التعليم في مجتمع معطى، ولكن أعتقد أننا لا نستطيع تحليلها بشكل فعال إذا أخذناها بوصفها وحدة كلية، أو إذا حاولنا أن نكتشفها مباشرة في شيء يسمى الوحدة السيادية للدولة. ولكن إذا حاولنا أن نعرف كيف تعمل وكيف تلعب وكيف ترتكز وكيف يحدد هذا الجهاز جملة من الاستراتيجيات الكلية أو العامة، انطلاقاً من تعدد أشكال الإخضاع (من الطفل إلى الراشد، من الأولاد إلى الوالدين، من الجاهل إلى العالم، من المتعلم إلى المعلم، من العائلة إلى الإدارة.. إلخ) سنجد إن هذه الآليات كلها، وهذه العوامل الإجرائية المتعلقة بالهيمنة هي التي تشكل القاعدة الفعلية لهذا الجهاز الكلي الذي يشكله جهاز التربية. إذن، إذا أردتم، فإن بنى السلطة بوصفها استراتيجية عامة أو كلية، هي التي تستعمل أو توظف تقنيات محلية للهيمنة.

ثالثاً وأخيراً، استخراج وإظهار علاقات الهيمنة بدلاً من مصدر السيادة، وهذا يعني: أننا لا نحاول متابعتها في ما يشكّل أو يكوّن شرعيتها الأساسية، بل نحاول على العكس، البحث في الأدوات التقنية التي تسمح بضمانها. وعليه، ولكي نلخص هذا، ولكي يكون الأمر مؤقتاً وليس مغلقاً أو منتهياً ولكن نوعاً ما واضحاً، نقول إنه بدلاً من الثلاثية السابقة الذكر وقوامها القانون والوحدة والذات ـ التي تجعل من السيادة مصدر السلطة وأساس المؤسسات ـ أعتقد أنه يجب الأخذ بثلاثية التقنيات واختلافها وآثارها في الإخضاع، والتي تجعل من إجراءات الهيمنة النسيج الفعلي لعلاقات السلطة وأجهزتها الكبرى. صناعة الذوات بدلاً من أصل السيادة: هذا هو الموضوع العام. ولكنه إذا كان واضحاً جيداً أن علاقات الهيمنة هي التي يجب أن تكون الجسر والطريق المؤدي إلى تحليل السلطة، فكيف نحلل علاقات الهيمنة هذه؟ وإذا كان صحيحاً أن الأمر يتعلق بالهيمنة وليس بالسيادة أو بالأحرى بأشكال الهيمنة وعوامل الهيمنة التي يجب دراستها، فكيف يمكن لنا أن نتقدم في هذا المسار الخاص بعلاقات الهيمنة؟ وهل يمكن أن ترتد علاقات الهيمنة إلى مفهوم علاقات القوة؟ وهل يمكن أن تؤدي علاقات القوة إلى علاقات الحرب؟

هذه هي نوع الأسئلة التي أنوي مناقشتها نوعاً ما هذه السنة: هل الحرب يمكن فعلياً تقييمها بوصفها أداة لتحليل علاقات السلطة وبوصفها رحماً لتقنيات الهيمنة؟ ستقولون لي إنه لا يمكن الدخول في هذه اللعبة، وبالتالي الخلط بين علاقات القوى وعلاقات الحرب. بالتأكيد لا يجب القيام بذلك، ولكن سأتخذ ذلك كحالة قصوى، وفي حالة أن الحرب يمكن أن تكون أو تصبح نقطة ضغط قصوى، وتعرية لعلاقات القوى ذاتها. فهل تعد علاقات السلطة في محتواها وعمقها علاقات مواجهة، الصراع حتى الموت، أي علاقات حرب؟ في ظل السلم، هنالك النظام والثروة والحكم Autorité. أفلا يجب اكتشاف نوع من الحرب البدائية والدائمة في ظل الدولة وأجهزة الدولة والقوانين... إلخ؟ هذا هو السؤال الذي أحب أن أطرحه، وأن أدخله في اللعبة، من دون أن أتجاهل سلسلة الأسئلة الأخرى التي يجب طرحها والتي سأحاول مناقشتها في السنوات المقبلة ومن بينها يمكن طرح الأسئلة التالية: هل يمكن اعتبار حدث الحرب فعلاً أولياً مقارنة بالعلاقات الأخرى (علاقات اللامساواة، علاقات اللاتماثل، تقسيم العمل، علاقات الاستغلال... إلخ)؟ هل ظواهر التناحر والمنافسة والمواجهة والصراع بين الأفراد وبين الجماعات أو الطبقات يمكن ويجب تجميعها في هذه الآلية العامة وفي هذا الشكل العام الذي هو الحرب؟ وزيادة على هذا، هل يمكن أن تكون المفاهيم المشتقة مما كان يسمى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالحرب كالاستراتيجية والتكتيك... إلخ، وسيلة مقبولة وكافية لتحليل علاقات السلطة؟ هل يمكن أن نزعم أن المؤسسات العسكرية والمؤسسات التي من حولها ـ وبشكل عام كل الإجراءات المعمول بها من أجل القيام بالحرب ـ هي من قريب أو من بعيد، بشكل مباشر أو غير مباشر، نواة المؤسسات السياسية؟ وفي النهاية، إن السؤال الأولي الذي أريد دراسته في هذه السنة هو: كيف ومنذ متى ولماذا بدأنا ندرك أن الحرب هي التي تعمل داخل علاقات السلطة؟ منذ متى وكيف ولماذا تصورنا أن هنالك نوعاً من المعركة المستمرة تعمل في السلم، وأن النظام المدني العام في النهاية ـ في عمقه وجوهره وآلياته وأساليبه ـ هو نظام معركة؟ من تصور أن النظام العام والنظام المدني هو نظام معركة Etatisation de la guerre [...](*)؟ من أدرك

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

الحرب وانتبه إلى السلم؟ ومن بحث في وحل المعارك عن مبدأ لمعقولية النظام والدولة ومؤسساتها وتاريخها؟

هذا هو السؤال الذي سأحاول أن أتتبعه قليلاً في الدروس القادمة، ومن الممكن حتى نهاية هذه السنة. وأساساً، يمكن أن نطرح السؤال بطريقة بسيطة جداً، أو هكذا طرحته على نفسي في البداية: «من كانت لديه فكرة عكس مبدأ كلوزڤيتز؟ من كانت لديه هذه الفكرة وقال: من الممكن جداً أن تكون الحرب هي السياسة المطبقة بوسائل أخرى، ولكن السياسة نفسها أليست هي الحرب مطبقة بوسائل أخرى؟». والحال، فإنني أعتقد أن المسألة لا تتوقف عند معرفة من قام بعكس مبدأ كلوزڤيتز، بل عند معرفة كيف كان مبدأ كلوزڤيتز الذي تم عكسه، أو من الأفضل، من هو الذي شكل هذا المبدأ عندما قال كلوزڤيتز: «ولكن قبل كل شيء، الحرب ليست إلا استمراراً للسياسة»؟ أعتقد فعلاً - وسأحاول أن أبين ذلك - أن المبدأ الذي من خلاله تكون السياسة هي الحرب المستمرة بوسائل أخرى، كان مبدأً سابقاً على كلوزڤيتز الذي قام بعكس الأطروحة التي كانت ذائعة ومنتشرة منذ القرن السابع عشر - الثامن عشر.

إذن، السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى. يوجد في هذه الأطروحة - في هذه الأطروحة السابقة على كلوزڤيتز - شكل من المفارقة التاريخية. فعلاً، يمكن أن نقول بشكل تخطيطي وإجمالي بأنه مع نمو وتطور الدول، خلال العصور الوسطى وعلى مشارف العصر الحديث، شاهدنا ممارسات ومؤسسات الحرب تعرف تطوراً ملحوظاً وملموساً ومرئياً، يمكن وصفه بممارسات ومؤسسات الحرب، وقد تم تركيزها أكثر فأكثر في سلطة مركزية. هذا أولاً. وشيئاً فشيئاً، أصبح واقعياً وقانونياً أن سلطات الدولة هي وحدها تستطيع إعلان الحرب وتشغيل وسائل الحرب أي أن هنالك دولنة للحرب. وفي الوقت نفسه وعلى أثر هذه الدولنة، تم حذف ما يمكن تسميته بالحرب اليومية في الجسد الاجتماعي وفي علاقة الإنسان بالإنسان وفي علاقة الجماعة بالجماعة، وهو ما نسميه بـ «الحرب الخاصة» La guerre privé، وأصبحت الحروب والممارسات الحربية ومؤسسات الحرب لا توجد إلا على المشارف والحدود الخارجية للوحدات الكبرى للدولة، بوصفها علاقات عنف فعلية تهدد الدول. وشيئاً فشيئاً، تم تنظيف الجسد الاجتماعي من هذه العلاقات الشرسة التي كانت تخترقه بشكل كامل خلال العصور الوسطى.

وأخيراً فإن هذه الدولنة، وبما أن الحرب كانت بشكل ما ممارسة لا تعمل إلا على الحدود الخارجية للدولة، فإنها أصبحت قطعة احترافية وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بعناية شديدة. وإجمالاً كان هنالك ظهور للجيش كمؤسسة لم يكن لها وجود أساسي، بهذه الصورة في العصور الوسطى. ومع نهاية العصور الوسطى، نلاحظ بروز دولة مجهزة بمؤسسة عسكرية، حلت محل الممارسات اليومية والشاملة للحرب، ولمجتمع تخترقه علاقات الحرب بشكل دائم. يجب أن نعود إلى هذا التطور، ولكن في اعتقادي يمكن اعتماده مبدئياً كفرضية تاريخية أولية.

ولكن أين تكمن المفارقة؟ تكمن المفارقة في الوقت الذي حدث فيه هذا التحول (أو بعده بقليل)، عندما وجدت الحرب نفسها مدفوعة إلى حدود الدولة دفعة واحدة، مركزة في ممارستها ومبعدة إلى حدودها، هنا ظهر نوع من الخطاب الغريب والجديد. جديد لأنه أولاً، وفي اعتقادي، كان أول خطاب تاريخي ـ سياسي حول المجتمع، ومختلف جداً عن الخطاب الفلسفي ـ القانوني الذي تعودنا على اعتماده حتى الآن. وهذا الخطاب التاريخي ـ السياسي الذي ظهر في ذلك الوقت بالذات، كان في الوقت نفسه خطاب حرب، مفهومة على أنها علاقة اجتماعية دائمة وأساسية لجميع علاقات ومؤسسات السلطة. فما هو تاريخ مولد هذا الخطاب التاريخي ـ السياسي حول الحرب بوصفها محتوى وأساس العلاقات الاجتماعية؟ باختصار، كان ظهوره في اعتقادي ـ سأحاول أن أبين ذلك ـ بعد نهاية الحروب الأهلية والدينية في القرن الرابع عشر. ولكنه لم يظهر فقط باعتباره تسجيلاً أو تحليلاً للحروب الأهلية في القرن الرابع عشر، بل بالعكس، لقد ظهر بشكل واضح في بداية الصراعات السياسية الإنجليزية في القرن السابع عشر، في زمن الثورة البورجوازية الإنجليزية. وسيظهر كذلك في فرنسا في نهاية القرن السابع عشر، في نهاية حكم لويس الرابع عشر، وفي صراعات سياسية أخرى، في الصراعات الخلفية للأرستقراطية الفرنسية وضد إقامة الملكية الكبرى المطلقة والإدارية. إنه خطاب، كما ترون، غامض وملتبس منذ البداية، لأنه كان في بريطانيا وسيلة للنضال السياسي للجماعات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة وحتى الشعبية ضد الملكية المطلقة، كما كان خطاب الأرستقراطية ضد هذه الملكية بالذات. إنه خطاب، حيث إن قائليه ومؤلفيه ومالكيه وأصحابه غامضون، وحيث إن أسماؤهم غامضة ومختلفة في الوقت

نفسه، ما دمنا نجد في بريطانيا أشخاصاً مثل إدوارد كوك E. Coke[١] وجون ليلبورن J. Lilburne[٢] ممثلين للحركات الشعبية، وفي فرنسا نجد أسماء مثل بولانفيلييه Boulainvilliers[٣] وفريريه Frèret[٤] أو هذا الشخص الطيب القادم من المرتفعات الوسطى والمسمى بالكونت ديستان le comte d'Estaing[٥]؛ كما استرجع هذا الخطاب بعد ذلك من قِبل سييس Sieyès[٦] وبيوناروتي Buonarroti[٧] وأوغسطين تييري Augustin Thierry[٨] وكورتيه Courtet[٩]؛ وأخيراً ستجدونه عند البيولوجيين والنسالين أو القائلين بتحسين النسل.. إلخ في نهاية القرن التاسع عشر. إنه خطاب سوفسطائي يقول به أشخاص كثيرون، ولكن عدداً كبيراً من القائلين به والمتحدثين به لا نعرف هويتهم ولا حتى أسماؤهم. ماذا كان يقول هذا الخطاب؟ أعتقد أنه كان يقول عكس ما تقول به النظرية الفلسفية ـ القانونية والتشريعية، وهو أنه لا تبدأ السلطة عندما تنتهي الحرب أو عندما تتوقف الحرب. وأن التنظيم والبنية التشريعية للسلطة والدولة والممالك والمجتمعات، ليس لها هذا المبدأ الذي يظهر عندما يتوقف ضجيج الأسلحة. الحرب ليست مؤامرة، بل "قابلة" أشرفت على مولد الدول والقانون والسلم والتشريعات، فلقد ولد القانون من الدم ووحل المعارك. ولا يجب أن نفهم من هذا أنها كانت معارك مثالية، ومناقشات كما يتخيلها أو يتصورها الفلاسفة والفقهاء أو المشرعون، فلا يتعلق الأمر هنا بنوع من الوحشية الفكرية أو النظرية. لا يولد القانون من الطبيعة، ولا عند المنابع الأولى التي يرتادها أول الرعاة. وإنما يولد القانون في خضم المعارك الواقعية والحقيقية؛ إنه يولد من الانتصارات والمجازر، ومن الغزوات التي لها تاريخها وأبطالها المرعبون؛ يولد القانون من المدن المدمرة والأراضي المحترقة؛ يولد مع الأبرياء المشهورين الذين يحتضرون عندما يطلع النهار.

لكن هذا لا يعني أن المجتمع والقانون والدولة ليس إلا هدنة في هذه الحروب، أو العقاب النهائي لهذه الحروب. القانون ليس نوعاً من المسالمة أو التعايش، لأنه في ظل القانون تستمر الحرب في عملها المرعب داخل كل آليات السلطة، حتى الآليات الأكثر انتظاماً. الحرب هي محرك المؤسسات والنظام، ويقوم السلم حتى في أصغر محطاته على الحرب، بتعبير آخر يجب تحليل الحرب في السلم، الحرب هي الوجه الآخر للسلم. نحن إذن في حرب والواحد منا ضد الآخر، معركة تخترق المجتمع في مجمله، معركة مستمرة ودائمة، وهذه

المعركة تضع كل واحد منا في جهة معينة. فليس هنالك طرف محايد، نحن بالقوة خصم لشخص من الأشخاص.

هنالك بنية ثنائية أو زوجية تخترق المجتمع وتجتازه. وسترون انبثاق شيء، سأحاول أن أعود إليه لاحقاً، نظراً لأهميته. إنه الوصف الهرمي الكبير في العصر الوسيط، حيث النظريات الفلسفية ـ السياسية قد أعطت الجسد الاجتماعي هذه الصورة الكبيرة للتنظيم وللجسد الإنساني الذي نقرؤه عند هوبز، أو ذلك التنظيم الثلاثي الخاص بفرنسا (وشمل إلى حد ما عدداً من البلدان الأوروبية) واستمر في تمفصل مع عدد من الخطابات. وعلى كل حال، فإن غالبية المؤسسات ستعارض هذا التصور الثنائي للمجتمع. هنالك مجموعتان من الأفراد وجيشان حاضران. وفي ظل النسيان والأوهام والأكاذيب التي تحاول أن تقنعنا بأن هنالك نظاماً ثلاثياً وهرمية متصلة، وأنه خلف هذه الأكاذيب التي تحاول أن تقنعنا بأن الجسد الاجتماعي منقاد إما بضرورات طبيعية أو بحاجات وظيفية، يجب إيجاد الحرب المستمرة، الحرب بعشوائيتها وطوارئها. يجب إيجاد الحرب، لماذا؟ لأن هذه الحرب القديمة، هي حرب دائمة. [. . .](*)، وعلينا أن نكون فعلاً بحاثة ونقّابين عن المعارك، لأن الحرب لم تنتهِ، ولأن المعارك الفاصلة ما زالت حاضرة، والمعركة النهائية ذاتها علينا أن نكسبها، بمعنى أن الأعداء الذين هم أمامنا ما زالوا مستمرين في تهديدنا، ولا نستطيع أن نصل إلى نهاية الحرب بنوع من المصالحة أو المسالمة ولكن فقط عندما ننتصر.

هذا هو التشخيص الأولي لهذا الخطاب، وإن كان قد بقي غامضاً نوعاً ما. وأعتقد أنه انطلاقاً من هذا، يمكن أن نفهم لماذا هو خطاب مهمّ؟ لأنه في تصوري، كان الخطاب الأول في المجتمعات الغربية منذ العصر الوسيط، ويمكن أن نقول إنه كان خطاباً يتمتع بصرامة تاريخية ـ سياسية، وذلك انطلاقاً من الذات المتحدثة في هذا الخطاب، والتي لا تستطيع أن تحتل وضعية الفقيه أو المشرع أو الفيلسوف، بمعنى وضعية الذات الكونية Universelle والمحايدة. في هذا الصراع العام تتحدث الذات وتقول الحقيقة وتروي التاريخ وتحد الذاكرة وتتآمر على النسيان؛ هي هذا الشخص الذي يكون في هذا الجانب أو ذاك، في هذا الطرف أو ذاك: إنه في المعركة، له خصوم وأعداء، ويعمل من أجل انتصار

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

خاص. بالتأكيد ومن دون شك، فإنه يقول بخطاب القانون ويطالب به، ولكن ما يطالب به هو "قانونه" و"قانوننا" كما يقال. قانون بحقوق فردية متميزة جداً بعلاقة الملكية والغزو والانتصار والطبيعة. وستكون حقوق العائلة أو العرق أو حق التفوق أو حق الأولية والأقدمية، ناتجة من قانون الانتصار والاستيلاء العسكري. وفي كل الأحوال، إنه قانون بعيد عن المركز، مقارنة بالكونية القانونية والتشريعية. وإذا كانت هذه الذات التي تتحدث عن الحق (أو بالأحرى عن حقوقها) فإنها تتحدث عن الحقيقة، ولكنها ليست الحقيقة الكونية كما تصورها الفيلسوف. صحيح أن هذا الخطاب العام حول الحرب، هذا الخطاب الذي يحاول تفكيك الحرب في ظل السلام، يحاول تبيان المعركة في مجملها، ويعيد تأسيس المسار العام للحرب، ولكنه وفي جميع الأحوال، لا يعد بمثابة خطاب حول الكلية أو الحيادية، لأنه دائماً خطاب الآفاق. إنه لا يهدف إلى الكلية إلا كما تتبدى له من وجهة نظره. بمعنى أن الحقيقة هي الحقيقة التي لا تظهر إلا انطلاقاً من وضعيته ومكانته في المعركة، وانطلاقاً من الانتصارات المنتظرة، وفي ظل حدود الذات التي تتحدث.

يقيم هذا الخطاب رابطة أساسية بين علاقات القوة وعلاقات الحقيقة، ولقد بين على سبيل المثال جان بيار ڤرنان J.-P. Vernant[١٠] كم هي أساسية في الفلسفة اليونانية. ففي خطاب كهذا، نحن نقول الحقيقة أكثر عندما نكون في هذه الجهة من الجهات، أو عندما ننتمي إلى هذا الطرف من الأطراف. إنه الانتماء إلى جهة معينة هو الذي يسمح بتفكيك الحقيقة والتنديد بالأوهام التي توحي بعالم مسالم. فـ «كلما ابتعدتُ عن المركز، كلما رأيت الحقيقة، وشددتُ على علاقات القوة وصارعت أكثر، لأن الحقيقة تظهر وتتجلى أمامي، في هذا الأفق من المعركة، من الحياة والعيش والانتصار». وخلافاً لذلك إذا كانت علاقة القوة تشتق من الحقيقة، فإن الحقيقة بدورها لا يمكن البحث عنها إلا من حيث إنها سلاح ضمن علاقات القوة. إن الحقيقة تعطي القوة أو تخل بالتوازن وتعمق اللاتماثلات، وفي النهاية تمثل الانتصار في هذا الجانب بدلاً من الجانب الآخر. الحقيقة هي إضافة للقوة، ولا تظهر إلا انطلاقاً من علاقات القوة. إن الانتماء الأساسي للحقيقة هو علاقات القوة واللاتماثل واللاتمركز، والمعركة والحرب مسجلة ومكتوبة في هذا النمط من الخطاب.

لدينا إذن خطاب تاريخي ـ سياسي يقيم الحقيقة والحق والقانون انطلاقاً من

علاقات القوة، ويعمل من أجل تنمية وتطوير هذه العلاقات، وذلك باستبعاد الذات المتحدثة أو الذات التي تتحدث عن القانون وتبحث عن الحقيقة الكونية والقانونية والفلسفية. أصبح دور المتحدث، ليس هو دور المشرع أو الفيلسوف؛ إنه ليس في هذه الوضعية التي سبق وأن حلم بها صولون Solon وكانط[11]، أي الإقامة بين الخصوم، في المركز أو في الأعلى، وفرض قانون عام على كل واحد، وتأسيس نظام في صالح الجميع. إن الأمر لا يتعلق بكل هذا. بل بالعكس يتعلق الأمر بوضع قانون محكوم باللاتماثل، وتأسيس حقيقة مرتبطة بعلاقات القوة، حقيقة هي بمثابة سلاح وقانون خاص. والذات المتحدثة هي ذات ـ لا أقول سجالية ـ بل ذات مقاتلة. وهذا ما يجعل من هذا الخطاب خطاباً مهماً، ويُدخل تمزقاً من دون شك في خطاب الحقيقة والقانون كما هو معمول به منذ آلاف السنين.

ثانياً، إنه خطاب يقلب القيم والتوازنات والقطبية التقليدية، ويلتمس تفسيراً بدءاً من الأسفل. إلا أن الأسفل في هذا التفسير ليس بالضرورة هو الأكثر وضوحاً والأكثر بساطة. التفسير من الأسفل هو كذلك تفسير غامض ومعتم ومبعثر وغير منظم ومدفوع إلى الصدفة والعشوائية. ذلك أن ما يجب تقديره كمبدأ لتفكيك المجتمع ونظامه المرئي، هو التباس العنف والانفعال والكره والغضب والمرارة، وغموض الصدف والعوارض وكل الظروف التي تؤدي إلى الهزائم أو تضمن الانتصارات. إن ما يطلبه هذا الخطاب من "الإله الإهليجي للمعارك" Dieu elliptique des batailles، هو إضاءة الأيام الطويلة للنظام والعمل والسلم والعدالة، وأن يتم وعي الفظاعة من خلال الهدوء والسلم.

فما الذي يكوِّن إذن مبدأ التاريخ؟(*) أولاً جملة من الوقائع الخام، وقائع يمكن أن نقول عنها إنها وقائع فيزيائية ـ بيولوجية: صرامة فيزيائية، قوة وطاقة وتكاثر الأعراق وضعف الآخر... إلخ، سلسلة من الصدف والعوارض. وفي كل حال: هزائم أو انتصارات، فشل أو نجاح الثورات، نجاح أو عدم نجاح المؤامرات أو التحالفات، وأخيراً شبكة من العناصر السيكولوجية (النفسية) والأخلاقية (شجاعة، خوف، احتقار، كره، نسيان.. إلخ) وتقاطع أجساد وانفعالات وحظوظ... هذا هو ما يكوِّن اللحمة الدائمة لخطاب حول التاريخ

(*) يرد في المخطوط بعد "التاريخ": و"كذلك القانون".

والمجتمعات. وإذا كان سيقام شيء هش ومصطنع فوق هذه اللحمة الدائمة من الأجساد والصدف والانفعالات، وهذا الحشد والتجمهر الكئيب والمعتم والدموي حيناً، فهو نوع من العقلانية النامية، عقلانية الحسابات والاستراتيجيات والحيل، عقلانية الإجراءات التقنية التي تحافظ على الانتصارات، من أجل إسكات الحرب، ظاهرياً، ومن أجل الحفاظ أو قلب علاقات القوة. إنها إذن عقلانية، ولكن كلما صعدنا كلما أصبحت أكثر فأكثر تجريداً، أكثر فأكثر ارتباطاً بالهشاشة والوهم، وأكثر ارتباطاً بالحيلة والخبث، أو بحيلة وخبث أولئك المنتصرين الذين لهم أولوية في علاقات الهيمنة ولهم مصلحة كاملة في أن لا يعبثوا بها أو يراهنوا عليها أو يشككوا فيها.

لدينا إذن في هذا المخطط التفسيري أو التوضيحي، محور نازل أعتقد أنه يختلف من حيث القيم التي يوزعها على المخطط الذي كان لدينا تقليدياً. لدينا محور يتكون من قاعدة لاعقلانية أساسية ودائمة، لاعقلانية خام وعارية، منه تنبثق الحقيقة، ثم لدينا في أجزائه العليا، عقلانية هشة، انتقالية دائماً وفي حالة تسوية؛ عقلانية مرتبطة بالوهم والخبث والحيلة. لدينا إذن من جهة، العقل في صف الخرافة والوهم والحيلة والخبث والأشرار، ومن جهة أخرى لدينا هذه الخشونة أو الفظاظة الأولية، أي مجموع الحركات والأفعال والانفعالات والغيظ والحماقة والعراك؛ لدينا الفظاظة ولكنها في صف الحقيقة. إذن الحقيقة ستكون في صف اللاعقل أو الجنون(*) والقساوة، وعلى العكس سيكون العقل في صف الوهم والخرافة والخبث، وهو ما يتعارض مع الخطاب التفسيري للقانون والتاريخ حتى الآن. يقتضي الجهد التفسيري لهذا الخطاب، استخراج عقلانية أساسية ودائمة، تكون مرتبطة جوهرياً بالعدل والخير، أمام كل الصدف الاصطناعية والعنيفة والمتصلة بالخطأ. أعتقد أنه يشكل قلباً للمحور التفسيري للقانون والتاريخ.

الأهمية **الثالثة** لهذا الخطاب الذي أريد تحليله قليلاً هذه السنة، إذا لاحظتم، أنه خطاب ينمو في البعد التاريخي، ينتشر في تاريخ بلا ضفاف، بلا نهاية ولا حد. لا يتعلق الأمر في خطاب كهذا برمادية التاريخ كمعطى ثانوي،

(*) Déraison من المعروف أن العنوان الأول لكتاب ميشيل فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، كان يحمل العنوان التالي: **الجنون واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ١٩٦١، انظر: M. Foucault, *Dits et Ecrits*, tome 1, op. cit., p. 159.

بل يجب إعادة تنظيمه وفق بعض المبادئ الثابتة والأساسية. فلا يتعلق الأمر بمحاكمة الحكومات غير العادلة، والتجاوزات وأشكال العنف، وذلك بإرجاعها إلى مخطط مثالي (كأن يكون القانون الطبيعي أو الإرادة الإلهية أو المبادئ الأساسية. . . إلخ). بالعكس، يتعلق الأمر بتحديد وباستكشاف، تحت أشكال العدل القائمة، ونظمه المفروضة، والمؤسسات كما هي مقبولة، ذلك الماضي المنسي للصراعات الواقعية والانتصارات الفعلية والهزائم التي من الممكن أن تكون مقنَّعة والتي بقيت مسجلة وثابتة بشكل أساسي. يقتضي الأمر إيجاد الدم المجفف في القوانين والتشريعات، وبناء عليه ـ لأن التاريخ متقلّب ـ لا يمكن القول بإطلاقية القانون. ولا يمكن كذلك إرجاع نسبية التاريخ إلى مطلق القانون والحقيقة، ولكن تحت ثبات أو استقرار القانون، يجب إيجاد لاتناهي التاريخ، وتحت صيغة القانون يكمن ضجيج الحرب، وتحت توازن العدالة توجد لاتماثلات القوى. لا نقول عن حقل تاريخي إنه حقل نسبي لأنه ليس في علاقة مع أي مطلق. إن لاتناهي التاريخ هو بصيغة ما أمرٌ يعني أنه "لانسبي" لأنه يخص الانحلال والتفسخ الأبدي في آليات وأحداث القوة والسلطة والحرب.

ستقولون لي ـ وهذا ما يجعل في نظري من هذا الخطاب خطاباً مهماً ـ إنه ومن دون شك خطاب حزين وأسود، خطاب من الممكن أن يكون أرستقراطياً حالماً بالحنين أو خطاب علماء معزولين في مكتباتهم. في الواقع، إنه ومنذ بدايته وحتى القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كان هذا الخطاب يعتمد على الأشكال الأسطورية التقليدية جداً ويستند ويلجأ دائماً إليها. تمتزج في هذا الخطاب، المعارف الصحيحة بالأساطير المكثفة والثقيلة، وتتمفصل معه أساطير كبيرة [العصر الضائع للسلف الكبير ومحايثة الأزمنة الجديدة وانتقام القرون، مجيء المملكة الجديدة التي ستمحو الهزائم القديمة][١٢]. تروى في هذه الأساطير انتصارات العمالقة الذين تم نسيانهم شيئاً فشيئاً، وكيف حدث أفول الآلهة، وإصابة وموت الأبطال، ونوم الملوك في الكهوف والمغارات، كما أنه أيضاً موضوع حقوق وأملاك العرق الأول الذي هزأ به وسخر منه الغزاة والمحتلون. إنه موضوع الحرب السرية والمستمرة، موضوع الصفقة أو المؤامرة التي يجب أن تستأنف من أجل إحياء الحرب ومعاقبة وطرد الغزاة والأعداء، إنه موضوع المعركة المشهورة التي ستعود غداً صباحاً، والتي ستعيد النصر للقوى التي هُزمت

منذ قرون، تلك المعركة التي ستصنع منتصرين لن يمارسوا العفو أبداً. وهكذا، وخلال العصر الوسيط، وبعده أيضاً، سيُبعث بلا تردد ما له علاقة بهذه الحرب الدائمة، ذلك الأمل الكبير الخاص بيوم الثأر وانتظار إمبراطور الأيام الأخيرة، والقائد الجديد والموجّه الجديد والفوهرر الجديد؛ وستبعث المملكة الخامسة، والرايخ الثالث الذي سيكون دابة قيام الساعة أو منقذ الفقراء. إنها عودة الاسكندر الضائع من الهند. إنها العودة المنتظرة طويلاً في بريطانيا لإدوارد المعترف (١٠٠٢ ـ ١٠٦٦). إنه شارلمان الذي سينهض من قبره ويستأنف الحرب المقدسة من جديد. إنهما فريدريك بربروس وفريدريك الثاني اللذان ينتظران في قبريهما، يقظة شعوبهما ومستعمراتهما وإمبراطوريتهما. إنه الملك البرتغالي الضائع في رمال صحراء إفريقيا والذي سيعود من أجل معارك جديدة، من أجل حرب جديدة ومن أجل نصر سيكون هذه المرة النصر النهائي.

خطاب الحرب الدائمة هذه ليس اكتشافاً حزيناً من قبل بعض المثقفين الذين تُركوا فعلياً ولمدة طويلة على الهامش. يظهر لي، بعيداً عن الأنساق الفلسفية ـ القانونية الكبيرة والدائرية، أن هذا الخطاب يرتبط في بعض الأحيان بمعرفة أرستقراطيين في حالة انحراف، وبالغرائز الأسطورية الكبيرة وباحتدام واصطدام وحدّة الانتقام الشعبي. وإجمالاً، إن هذا الخطاب يمكن أن يكون وبشكل حصري الخطاب التاريخي ـ السياسي للغرب في مقابل الخطاب الفلسفي القانوني. إنه الخطاب الذي تعمل فيه الحقيقة فقط بوصفها سلاحاً من أجل انتصار فئة متحزّبة. إنه خطاب نقدي بشكل معتم، ولكنه أيضاً خطاب أسطوري بشكل مكثّف. إنه خطاب القساوة والمرارة [. . .](*) ولكنه أيضاً خطاب الآمال الجامحة. إنه إذن خطاب غريب بعناصره الأساسية عن تقاليد الخطاب الفلسفي ـ القانوني. بالنسبة للفلاسفة والمشرعين، يعتبر خطاباً غريباً. فهو ليس حتى خطاب الخصم، لأنه لا يتحدث ولا يتحاور معه. إنه خطاب غير مؤهل، يجب أن يُترك على الجانب، بل ويُفترض إلغاؤه. ولكن في المقابل، فإن هذا الخطاب الذي أحدثكم عنه، هذا الخطاب الحزين، خطاب الحرب والتاريخ هذا، سبق له وأن ظهر في المرحلة اليونانية في شكل الخطاب السوفسطائي الذكي والخبيث والذي سيُندد به بوصفه خطاباً متحيّزاً وساذجاً. إنه الخطاب السياسي المحرّض، عكس

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

الخطاب الأرستقراطي الفارغ؛ إنه الخطاب الفظ والخشن الذي يحمل مطالب غير منتظمة وغير معدَّة بشكل جيد.

والحال، إن هذا الخطاب الممسوك أساسياً وبنيوياً من الهامش والحاشية، مقارنة بخطاب الفلاسفة والمشرعين، كان قد بدأ مجراه في اعتقادي، أو مجراه الجديد في الغرب، في شروط أو ظروف خاصة، بين نهاية القرن السادس عشر ومنتصف القرن السابع عشر بمناسبة المعارضة الثنائية أو المعارضتين ـ الشعبية والأرستقراطية ـ للسلطة الملكية. انطلاقاً من هنا، أعتقد أنه تكاثر وازداد بشكل معتبر وتوسعت مساحته حتى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين بشكل كبير وسريع. ولكن لا يجب الاعتقاد أن الجدل بإمكانه أن يعمل كنوع من العودة الفلسفية لهذا الخطاب. من الممكن أن يبدو، من الوهلة الأولى، وكأنه خطاب الحركة الكونية والتاريخية للتناقض والحرب، ولكن لا أعتقد أن له الصلاحية الفلسفية أو الصدق La Validation الفلسفي. بل بالعكس، أعتقد أن الجدل قد ظهرت انطلاقته في الشكل القديم للخطاب الفلسفي التشريعي. وأساساً فإن الجدل يقنن الصراع والحرب والمجابهة في منطق التناقض ويعتبرها (الحرب، المجابهة، الصراع) في صيرورة وفي عملية مزدوجة كلية وعقلانية، هي في الوقت نفسه نهائية وفي اتجاه واحد. وأخيراً، فإن الجدل يضمن عبر التاريخ تشكل للذات الكونية ولحقيقة متفق عليها، ولحق حيث جميع الخصوصيات لها مكانة قائمة ومنظمة أو مرتبة. الجدل الهيغلي وكل الجدليات التي تبعته يجب أن تُفهم ـ وهو ما أحاول أن أبينه لكم ـ بوصفها مسالمة سلطوية من قبل الفلسفة والقانون مع خطاب تاريخي ـ سياسي، خطابٍ كان وفي الوقت نفسه معاينة وإعلاناً وممارسة لحرب اجتماعية. استغل الجدل هذا الخطاب التاريخي ـ السياسي الذي كان مرة مشعاً، وغالباً في العتمة، مرة بواسطة معرفة عميقة ومرة أخرى بواسطة الحرب، وهكذا كانت طريقته على مدى قرون في أوروبا. كان الجدل هو المسالمة بواسطة النظام الفلسفي، ومن الممكن بواسطة النظام السياسي، لهذا الخطاب المر والحزين للحرب الأساسية. هذا هو إذن نوع الإطار المرجعي العام الذي أريد أن أتموضع فيه هذه السنة، من أجل إعادة كتابة تاريخ هذه الخطابات.

أريد أن أقول لكم كيف سأقوم بهذه الدراسة، ومن أية نقطة سأبدأ. أولاً يجب استبعاد عدد معين من الأبويات (المرجعيات الخاطئة والتي تعودنا أن ننسبها

إلى هذا الخطاب التاريخي ـ السياسي. ذلك أنه ما أن نفكر في علاقة السلطة/ الحرب، السلطة/ علاقات القوة، إلا وحضر في ذهننا اسمان هما ماكيافيلي وهوبز. وإني سأبين لكم بأن لا علاقة لهما بهذا الخطاب، وأن هذا الخطاب التاريخي ـ السياسي لا يمكن له أن يكون هو سياسة الأمير أو السيادة المطلقة)[١٣]. إنه خطاب لا يمكن له أن يعتبر الأمير إلا كوهم أو وسيلة وعدو، لأن هذا الخطاب في أعماقه وفي مضمونه، يقطع رأس الملك، ويستغني عن العاهل ويندد به. بعد هذا، بعد أن استبعدنا هذه الأبويات الخاطئة، أريد أن أبين لكم لحظة انبثاق وبروز هذا الخطاب. يظهر لي أنه يجب وضعه في القرن السابع عشر وذلك بمميزاته المهمّة. أولاً، بميلاده المزدوج: من جهة، سنرى أنه انبثق في حدود سنة ١٦٣٠ على هامش المطالب الشعبية والبورجوازية الصغيرة في بريطانيا قبل الثورة أو خلال الثورة. إنه خطاب الطهريين Puritains وخطاب الممهدين Niveleurs. ثم إنكم ستجدونه بعد خمسين سنة في الطرف المقابل ولكنه دائماً بوصفه خطاباً للصراع ضد الملك، وأنه مع قساوة الأرستقراطية في فرنسا في نهاية حكم الملك لويس الرابع عشر. ثم، وهنا الفكرة الأساسية، أنه ابتداء من هذه المرحلة، أي ابتداء من القرن السابع عشر، سنرى أن هذه الفكرة التي بموجبها تشكل الحرب اللحمة المتصلة بالتاريخ، تظهر في شكل محدد: الحرب التي تدور في ظل النظام والسلم، والحرب التي تعمل في مجتمعاتنا وتقسمه إلى عالم ثنائي، هي بالأساس فكرة حرب الأعراق. ومنذ البداية، نجد العناصر الأساسية المشكِّلة لإمكانية الحرب التي تضمن قيامها واستمرارها ونموها وتطورها، هي اختلاف الأعراق، واختلاف اللغات، واختلاف القوة والبأس والطاقة والعنف، واختلاف الوحشية والبربرية، وغزو واستعباد عرق لعرق آخر. لقد أصبح الجسد الاجتماعي ممفصلاً في أعماقه بين عرقين. هذه هي الفكرة التي وفقاً لها يكون المجتمع مخترقاً من أقصاه إلى أقصاه، بمواجهة الأعراق التي نجدها ابتداء من القرن السادس عشر بوصفها القاعدة والأساس لكل الأشكال التي من خلالها ستبحث عن وجه وآليات الحرب الاجتماعية.

انطلاقاً من نظرية الأعراق أو من نظرية حرب الأعراق، أريد أن أتابع التاريخ في ظل الثورة الفرنسية وخاصة في بداية القرن التاسع عشر مع أوغسطين وأميدي تييري Amédée Thierry[١٤] وننظر كيف شهد حدوث تحولين: من جهة تحول بيولوجي صريح، تحول بدأ قبل داروين، الذي عمد خطابه بكل عناصره

ومفاهيمه ولغته إلى نوع من التشريح الفيزيولوجي المادي Anatomo-physiologie matérialiste، كما سيستند أيضاً إلى نوع من فقه اللغة (الفيلولوجيا)، وبذلك يكون مولد نظرية الأعراق بالمعنى التاريخي البيولوجي للكلمة. إنها نظرية، ومرة أخرى، جد غامضة وملتبسة، كما هو الحال في القرن السابع عشر، حيث تتمفصل من جهة مع الحركات الوطنية في أوروبا وصراع القوميات ضد الأجهزة الكبرى للدولة وخاصة الدولتين النمساوية والروسية، ومن جهة أخرى مع السياسة الاستعمارية الأوروبية.

هذه هي النقلة البيولوجية الأولى، لنظرية الصراع الدائم وصراع الأعراق. ثم إنكم ستجدون تحولاً ثانياً، يبدأ انطلاقاً من الموضوع الكبير لنظرية الحرب الاجتماعية التي ستتطور مباشرة في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، وستحاول أن تمحو كل آثار صراع الأعراق من أجل أن تتحدد كصراع طبقي. لدينا هنا نوعٌ من الربط الأساسي الذي سأحاول إعادة تأسيسه، والذي سيتصل مع انطلاق تحليل هذه الصراعات في شكل الجدل واستعادة لموضوع مواجهة الأعراق في النظرية التطورية والصراع من أجل الحياة. من هنا، وبمتابعة مفصلة ومتميزة، نجد التوجه الثاني أو التفرع الثاني ـ التحول في البيولوجيا ـ حيث سأحاول أن أبين التطور الكلي لعنصرية بيولوجية ـ اجتماعية. بهذه الفكرة الجديدة التي توظف الخطاب بشكل مخالف، حيث العرق الآخر في أساسه ليس العرق الذي جاء من هناك من بعيد، ليس ذلك العرق الذي كان في مرحلة انتصر فيها وهيمن، ولكنه العرق الذي كان دائماً ومن دون توقف يخترق ويتسلل ويتسرب إلى الجسد الاجتماعي، أو بالأصح يتم إبداعه من جديد وبشكل دائم في النسيج الاجتماعي وانطلاقاً منه. بتعبير آخر، إن ما نراه كقطبية وانقسام زوجي في المجتمع، ليس مواجهة بين عرقين غريبين الواحد عن الآخر، أو عرقين متغايرين، وإنما هو انشطار العرق ذاته إلى عرقين، إلى عرق أعلى وعرق أدنى. أو أيضاً: انطلاقاً من عرق معين، ظهور جديد لماضيه وتاريخه الخاص. باختصار، إنه الوجه المقابل والمباطن لذات العرق.

من هنا سنجد تلك النتيجة الأساسية، وهي أن هذا الخطاب الخاص بصراع الأعراق ـ الذي بدأ يعمل في القرن التاسع عشر وفي الوقت نفسه كان وسيلة أساسية للصراع والنضال من أجل أطراف لامركزية ـ سيكون ممركزاً ويصبح خطاب السلطة المركزية، أي سيصبح خطاب المعركة، ليست المعركة التي

وقعت بين عرقين ولكن انطلاقاً من عرق معطى، بوصفه العرق الوحيد والحقيقي، العرق الذي له السلطة والحامل للمعيار ضد الذين ينحرفون عن هذا المعيار، ضد الذين يشكلون خطراً على الموروث البيولوجي. وسنرى انطلاقاً من هذه اللحظة، كل أنواع الخطابات البيولوجية العنصرية حول انحلال النوع وفساد الأصل، وكذلك كل المؤسسات العاملة داخل الجسد الاجتماعي، والموظفة في خطاب صراع الأعراق بوصفه مبدأً للإقصاء والتمييز، وأخيراً لتطبيع المجتمع. ومنذ ذلك الحين، فإن الخطاب الذي أريد أن أكتب تاريخه (أو أن أقيم له تاريخاً) سيتخلى عن الصيغة الأساسية لانطلاقته التي كانت بهذا الشكل: «علينا أن نكافح ضد أعدائنا، لأننا نقيم أجهزة الدولة والقانون وبنى السلطة، ليس فقط لأننا نكافح ضد أعدائنا بل ولأنها وسائل بها يتبعنا الأعداء ويخضعون لنا». سيختفي هذا الخطاب الآن وسيصبح ليس «علينا أن ندافع ضد المجتمع» ولكن «علينا أن ندافع عن المجتمع ضد كل الأخطار البيولوجية التي يمثلها العرق الآخر، لهذا العرق الأسفل، لهذا العرق المضاد الذي نحن بصدد تكوينه رغماً عنا». ومنذ الآن فإن موضوع العنصرية، لا يبدو كوسيلة لصراع فئة اجتماعية ضد فئة أخرى، ولكنه سيستخدم كاستراتيجية كلية وشاملة وعامة Globale للمحافظين الاجتماعيين Conservatisme sociaux. وستظهر في هذه اللحظة ـ وهو أمر مفارق للغايات والأشكال الأولى لهذا الخطاب التي تحدثنا عنها ـ عنصرية الدولة، عنصرية مجتمع يمارسها على نفسه وعلى عناصره ذاتها وعلى منتجاته ذاتها؛ عنصرية داخلية، تطهير وتنقية دائمة، وستصبح أحد الأبعاد الأساسية للضبط الاجتماعي. أريد هذه السنة أن أجوب وأطوف وأعبر وأقطع قليلاً تاريخ خطاب الصراع وحرب الأعراق ابتداء من القرن السابع عشر حتى ظهور عنصرية الدولة في بداية القرن العشرين.

الهوامش

(١) الكتب الأساسية لكوك هي:

A Book of Entries, London, 1614; *Commentaries on Littleton*, London, 1628; *A Treatise of Bail and Mainprize*, London, 1635; *Institutes of the Laws of England*, London, 1, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports*, London, I-X, 1600-1615, XIII, 1659.

حول كوك انظر أيضاً درس ٤ شباط/ فيفري.

(٢) حول ليلبورن انظر درس ٤ شباط/ فيفري أيضاً.

(٣) حول بولانفيلييه انظر دروس ١١ و١٨ و٢٥ شباط/ فيفري.

(٤) معظم أعمال فريريه نشرت في: *Mémoires de l'Académie des Sciences.*

ثم بعد ذلك تم جمعها في: *Œuvres Complètes*, Paris, 1796-1799, 20 vol.

ـ انظر على سبيل المثال:

De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule (t. V); *Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des français, dans les divers temps de la monarchie* (t. VI); *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves* (t. VI); *Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'un étudier l'histoire* (t. XVIII); *Observations surles Mérovingiens* (t. XX).

وانظر كذلك حول فريريه درس ١٨ شباط/ فيفري.

(٥) Joachim Comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines de fiefs, des surnoms et des armoiries*, Paris, 1690.

(٦) اعتمد فوكو في درسه ليوم ١٠ آذار/ مارس على كتاب: E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* s.l., 1987.

ـ لقد تم إعادة طبع هذا الكتاب في "مطابع الجامعات الفرنسية" P.U.F. ١٩٨٢ و"مطابع فلاماريون" Flammarion ١٩٨٨.

(٧) انظر: F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, Bruxelles, 1828, 2 vol.

(٨) الكتب التي اعتمد عليها فوكو لتحضير درسه حول تييري وخاصة في درس ١٠ آذار/ مارس هي:

Vues des révolutions d'Angleterre, Paris, 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours*, Paris, 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*, Paris, 1827; *Dix ans d'études historiques*, Paris, 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris, 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, Paris, 1853.

(٩) De A.V. Courtet de l'Isle, cf. surtout *La Science politique fondée sur la science de l'homme*, Paris, 1837.

(١٠) انظر: J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F, 1965 (spéc. chap. VII et VIII); *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique*, Paris, la Découverte, 1965 (spéc. chap. III, IV, VII); *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1974; J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1972 (spéc. chap. III).

(١١) فيما يتعلق بصولون، انظر بشكل خاص المقطع ١٦. وفيما يتعلق بتحليل القياس الذي ناقشه فوكو في درسه في الكوليج دي فرانس في سنة ١٩٧٠ ـ ١٩٧١، انظر كتابه **إرادة المعرفة**، أما فيما يتعلق بكانط فارجع إلى نصه «ما الأنوار؟» في: (*Dits et Ecrits*, IV, n°s 339 et 351). انظر كذلك محاضرته التي ألقاها في الجمعية الفلسفية الفرنسية في ٢٧ أيار/ ماي ١٩٧٨ والتي نشرت بعنوان: «ما هو النقد؟» «Ou'est-ce que la critique?» (*Bulletin de la société française de philosophie*, avr.-juin 1990, p. 35-63).

وعن كانط، انظر: Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Enwurf (Konigsberg, 1795; voir en particulier la deuxième édition de 1796), in *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a. Main, Insel Verlag, 1968, vol. XI, p. 191-251; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Konigsberg, 1798), ibid., p. 261-393 (trad. fr.: *Projet de paix perpétuelle et Le Conflit des facultés*, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), vol. III, 1986].

يملك فوكو الأعمال الكاملة لكانط وذلك في طبعة إرنست كاسيرر: (Berlin, éd. Bruno Cassirer, 1912-1922), et le volume d'Ernest Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlin, 1921).

(١٢) وذلك حسب ملخص الدرس في الكوليج دي فرانس لهذه السنة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦. انظر: *Dits et Ecrits, III*, n° 239; IV, n°s 291 et 364.

(١٣) حول ماكيافيلي انظر درسه في الكوليج دي فرانس لسنة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨: «الأمن والإقليم والسكان» Sécurité, Territoire et Population، ودرس ١ شباط/ فيفري ١٩٧٨ «الحكمانية» La gouvernementalité، ١٩٨١، و«السياسة التكنولوجية للأفراد» The Political Technology of Individuals، ١٩٨٢، وذلك في: *Dits et Ecrits*, III, n° 239; IV, n°s 291 et 364.

(١٤) حول أوغسطين تييري انظر الهامش رقم ٨، أما فيما يتعلق بأميدي تييري فانظر: *Histoire des Gaulois, depuis les plus temps reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, 1828; *Histoire de la Gaule Sous l'administration romaine*, Paris, 1840-1847.

[٤]

درس ٢٨ كانون الثاني/ جانفي ١٩٧٦

الخطاب التاريخي ومناصروه ـ التاريخ المضاد لصراع الأعراق ـ تاريخ روماني وتاريخ إنجيلي ـ الخطاب الثوري ـ مولد العنصرية وتحولاتها ـ نقاوة وطهارة العرق وعنصرية الدولة: التحول النازي والتحول السوفيتي.

لقد اعتقدتم أن ما بدأته، في الحصة الأخيرة، هو تقريظ ومدح لتاريخ الخطاب العنصري. لستم على خطأ كامل، ولكن يجب توضيح الموضوع: لا يتعلق الأمر بمدح وتقريظ الخطاب العنصري ولكن بخطاب الحرب وصراع الأعراق. أعتقد أنه يجب الاحتفاظ بعبارة "عنصري" أو "الخطاب العنصري" لكونه يشكل حلقة خاصة وموضعية، ضمن هذا الخطاب الكبير لحرب وصراع الأعراق. في الحقيقة، لم يكن الخطاب العنصري إلا حلقة ومرحلة، وقلب واستئناف للخطاب القديم بعبارات اجتماعية ـ بيولوجية، كان قد مضى عليه قرنٌ من الزمن حتى هذه اللحظة، ولغايات ذات نزعة محافظة اجتماعياً، وفي عدد من الحالات على الأقل، ذات أهداف استعمارية. نقول هذا، من أجل إقامة الرابطة والعلاقة والاختلاف في الوقت نفسه بين الخطاب العنصري وخطاب حرب الأعراق، وما أردت القيام به هو امتداح وتقريظ خطاب حرب الأعراق، هو الامتداح والتقريظ، بالمعنى الذي أردتُ أن أبيّنه لكم وهو: كيف، ومنذ ومتى على الأقل ـ بمعنى حتى نهاية القرن التاسع عشر أي لحظة انقلابه إلى خطاب عنصري ـ اشتغل خطاب حرب الأعراق بوصفه خطاباً مناهضاً للتاريخ. وعن هذه الوظيفة المناهضة للتاريخ أريد أن أحدثكم اليوم قليلاً.

يبدو لي أنه يمكن القول ـ بشكل قد يكون مستعجلاً ومبكراً وتخطيطياً ولكنه صحيح في أساسه ـ إن الخطاب التاريخي، خطاب المؤرخين، هذه

الممارسة التي تقتضي السرد، قد بقيت طويلاً وكما كانت بدون شك في القديم وفي العصر الوسيط، منتمية إلى طقوس السلطة. يبدو لي أننا نستطيع فهم هذا الخطاب بوصفه نوعاً من الاحتفال الناطق والمكتوب، والذي كان عليه أن ينتج في الواقع، تبريراً للسلطة وتقوية لها. يبدو لي كذلك أن الوظيفة التقليدية للتاريخ، وهذا منذ أوائل الحوليين الرومان[1] وحتى أواخر العصر الوسيط ومن الممكن إلى مرحلة متأخرة من القرن السابع عشر، كان لها دور في إقرار حق السلطة وتعزيز وتكثيف عظمتها وروعتها. لقد كان دوراً مضاعفاً أو مزدوجاً: من جهة رواية التاريخ، تاريخ الملوك والأقوياء والسادة وانتصاراتهم وكذلك هزائمهم المؤقتة. كان الأمر يتعلق بربط الرجال بالسلطة قانونياً، وبواسطة استمرارية القانون الذي يظهر في عمل السلطة، إذن يتعلق الأمر بربط الرجال قانونياً باستمرارية السلطة ومن خلال استمرارية السلطة. ومن جهة أخرى، كان الأمر يقتضي كذلك افتتانهم وسحرهم بواسطة تكثيف محتمل للمجد وجعله مثلاً يحتذى وله فوائده. يبدو لي أن هذين هما الوجهان اللذان من خلالهما سعى الخطاب التاريخي إلى نوع من تقوية السلطة. فالتاريخ بوصفه طقوساً ومقدسات وجنائز واحتفالات وأساطير كان عاملاً مكثفاً للسلطة.

يبدو لي أننا نجد هذه الوظيفة المزدوجة للخطاب التاريخي في المحاور التقليدية الثلاثة للعصر الوسيط. فهنالك المحور النسابي (الجينيالوجي)[*] الذي يحكي عن الممالك القديمة، ويحيي الأسلاف والأجداد الكبار، يحيي مناقب المؤسسين للإمبراطوريات والسلالات. كان الأمر يقتضي القيام بهذه المهمة الجينيالوجية، وذلك بذكر الأحداث الكبيرة والرجال العظماء القدماء من أجل التكفل بقيمة الحاضر، وتحويل صغائره ويومياته (هشاشته وأموره العادية) إلى شيء مساوٍ للبطولة والعدالة. هذا المحور الجينيالوجي للتاريخ ـ الذي نجده في الأشكال السردية التاريخية حول الممالك القديمة وحول عظمة الأسلاف ـ يجب أن يبين كذلك أقدمية القانون والطابع غير الانقطاعي لقانون العاهل، وبالنتيجة إظهار وإبراز القوة الجذرية التي يملكها في الحاضر. وأخيراً على الجينيالوجيا أن تكبّر وأن تغلّب اسم الملك والأمراء على كل الذين سبقوهم. وأن يؤسس الملوك الكبار قانون السادة الذين يخلفونهم، وينقلوا كذلك إشعاعهم وبريقهم ولمعانهم

(*) "الجينيالوجيا" في هذا السياق لا تعني أكثر من سرد الأصول، ولا تعني الطريقة التي اتبعها فوكو في تحليلاته (م).

ووهجهم وعظمتهم إلى خلفائهم الصغار، هذا هو ما يمكن أن نسميه بالوظيفة الجينيالوجية للسرد التاريخي.

هنالك أيضاً الوظيفة التذكيرية Mémorisation، التي نجدها ليس في السرد القديم وبعث قدماء الملوك، ولكن في الحوليات والمدونات، من يوم إلى يوم ومن سنة إلى سنة في مسار التاريخ. هذا التسجيل الدائم للتاريخ الذي يمارسه الحوليون، يُستعمل أيضاً لتقوية السلطة. إنه كذلك نوعٌ من طقوس السلطة: فهو يبين أن ما يقوم به الملوك والسلاطين، ليس أبداً بدون فائدة أو جدوى أو أنه هزيل، أو أنه لا يرقى إلى منزلة الرواية والسرد. إن كل ما يقوم به الملوك والسلاطين يستحق الذكر ويجب الاحتفاظ به دائماً في الذاكرة، مما يعني أن أبسط إشارة أو واقعة للملك، يمكن أن نصنع منها حركة إشعاعية عظيمة وغنية، وفي الوقت نفسه، يسجل كل قرار من قراراته بوصفه قانوناً لرعاياه وإلزاماً لخلفائه. يصبح التاريخ إذن، ذكرى وذاكرة، وبجعله كذلك فإنه يسجل الحركات في خطاب يُجبر ويُرغم، ويثبت أبسط الوقائع في آثار مذهلة تجعلها دائمة الحضور. وأخيراً، الوظيفة الثالثة لهذا التاريخ بوصفه تكثيفاً للسلطة، هو نشر وتداول الأمثلة والعبر la mise en circulation des exemples. فالمثال هو القانون الحي، لأنه يسمح بمحاكمة الحاضر وبإخضاعه لقانون أقوى منه. المثال هو، بمعنى من المعاني، المجد الذي يصنع القانون، والقانون هو الذي يعمل في انبهار الاسم. إنه بالمطابقة أو التسوية بين القانون والاسم المشع والمبهر والعظيم، يكون للمثال القوة التي تتقوى بها السلطة.

الربط والافتتان والقهر من خلال فرض إلزامات وتكثيف لروعة القوة. يبدو لي، أن هاتين هما الوظيفتان اللتان نجدهما في الأشكال المختلفة للتاريخ كما هو ممارس في الحضارة الرومانية وفي مجتمعات العصور الوسطى. والحال فإن هاتين الوظيفتين تتصلان وتتفقان بشكل دقيق جداً مع ميزتين للسلطة كما هي ممثلة وممجدة في الأديان والشعائر والأساطير والخرافات الرومانية والهندو ـ أوروبية بشكل عام. ففي تمثيل وتصوير السلطة في النظام الهندو ـ أوروبي[٢] هنالك دائماً هذان المظهران المتزاوجان والمتصلان دائماً: هنالك من جهة، الميزة القانونية حيث السلطة ترتبط بالالتزام بالحلف واليمين والقانون، ومن جهة أخرى للسلطة وظيفة ودور وفعالية سحرية. السلطة تسحر وتذهل. جوبيتر، الإله الممثل بشكل عال للسلطة، الإله الممتاز للوظيفة الأولى والنظام الأول (في

الثلاثية)(*) الهندو ـ أوروبي، وهو إله الصلات وإله الصواعق في الوقت نفسه. وعليه، فإنني أعتقد أن التاريخ كان يعمل كذلك بهذه الطريقة وكان موظفاً كذلك بهذه الصورة في العصور الوسطى، وذلك من خلال بحثه في العصور القديمة، وتدوينه اليومي وجمعه للأمثلة والعبر المنتشرة، وقد كان دائماً تمثيلاً للسلطة، التي لم تكن فقط صورة ولكنها كذلك إجراءات القوة والتعسف. التاريخ هو خطاب السلطة، خطاب الإلزامات التي من خلالها تُخضع السلطة، وهو كذلك خطاب الروعة الذي من خلاله تسحر السلطة وترهب وتحرك وتجيِّش. باختصار، ومن خلال الربط والتجييش، تصبح السلطة مؤسسة وضامنة للنظام والتاريخ، ويكون التاريخ هو بالتحديد الخطاب الذي يقوم بهاتين الوظيفتين الضامنتين للنظام واللتين تكثفانه وتفعّلانه أكثر فأكثر. بشكل عام، يمكن لنا القول إن التاريخ، حتى وبشكل متأخر في مجتمعاتنا، كان تاريخ السيادة، يمتد وينتشر في بُعد ووظيفة السيادة. إنه بهذا المعنى "تاريخ جوبيتري". التاريخ كما بيناه في العصور الوسطى، كان استمراراً للتاريخ عند الرومانيين، التاريخ كما يرويه الرومانيون مثل تيت ليف(٣) أو الحوليون الأوائل، ليس فقط في شكل الرواية، ليس فقط لأن مؤرخي العصور الوسطى لم يلاحظوا الفروقات أو الاختلافات أو الانقطاعات بين تاريخهم والتاريخ الروماني. إن الاستمرارية بين التاريخ كما هو ممارس في العصور الوسطى والتاريخ كما هو ممارس في المجتمع الروماني، كانت أعمق من حيث إن الرواية التاريخية عند الرومان وفي العصور الوسطى كانت لها وظيفة سياسية وهي بالتحديد نوعٌ من الشعيرة والطقوس المقوية للسيادة.

لنجمل القول بشكل كلي، والذي من خلاله نحاول أن نعيد التأسيس والتمييز، في هذا الذي يمكن أن يكون خاصاً في هذا الشكل الجديد من الخطاب الذي ظهر في أواخر العصر الوسيط وبداية القرن السادس عشر ـ السابع عشر. لم يكن الخطاب التاريخي خطاباً للسيادة ولا حتى خطاباً للعرق، ولكنه سيصبح خطاب الأعراق وخطاب صراع الأعراق من خلال الأمم والقوانين. بهذا المعنى، أعتقد أنه "تاريخ مضاد"(**) لتاريخ السيادة كما هو مؤسس حتى هذه

(*) المقصود بذلك أعمال جورج دوميزيل (م).

(**) anti-historique. من الممكن أن نترجم هذه الكلمة حرفياً ونقول "لا تاريخي"، لكن سياق التحليل يفيد أن هنالك نوعاً من التاريخ المضاد لتاريخ قائم وهو تاريخ السيادة، لذا فضلنا ترجمة الكلمة بـ "التاريخ المضاد" (م).

اللحظة. إنه أول تاريخ مناهض للتاريخ الروماني الذي عرفه الغرب. لماذا هو مناهض للتاريخ الروماني، ولماذا هو مضاد للتاريخ الروماني، ولماذا هو مضاد للتاريخ، مقارنة بذلك الطقس الخاص بالسيادة الذي حدثتكم عنه قبل قليل؟ لجملة من الأسباب التي تبدو لي سهلة الإدراك. ففي هذا التاريخ الخاص بالأعراق وبالمواجهة الدائمة بين الأعراق في ظل القوانين ومن خلالها، انزاحت المماثلة الضمنية بين الشعب وعاهله، بين الأمة وسيدها الذي عمل على إظهارها تاريخُ السيادة. في هذا الشكل أو النمط الجديد من التاريخ والممارسة التاريخية، لا تربط (تشمل) السيادة المجموع في وحدة كوحدة المدينة أو الأمة أو الدولة. أصبح للسيادة وظيفة خاصة: إنها لا تربط، إنها تستبعد. إنها تسلم بأن تاريخ الكبار (الأقوياء) يتضمن بالأحرى تاريخ الصغار (الضعفاء) بل وتسلم بأن تاريخ الأقوياء يتعدى على تاريخ الضعفاء. من هنا ستكون عملية إحلال واستبدال مبدأ المغايرة والتباين. سنكتشف، أو بالأحرى سنتأكد من أن تاريخ الساكسون Saxons بعد معركة هاستينغز Hastings ليس هو تاريخ النورمانديين Normands الذين انتصروا في هذه المعركة. وسنتعلم أن ما هو انتصار للبعض، هو هزيمة للآخرين. وأن ما يكون انتصاراً للفرنجة Francs وكلوفيس Clovis يجب قراءته بشكل عكسي أو بشكل مناقض، بوصفه هزيمة واستعباداً للغاليين ـ الرومان Gallo-Romains. ما يعتبر قانوناً والتزاماً من وجهة نظر السلطة، فإنه في الخطاب الجديد (أو الخطاب التاريخي الجديد) يظهر بوصفه تجاوزاً وعنفاً وابتزازاً، ما أن يحتل موقعاً في الطرف المقابل. وعلى أية حال، فإن امتلاك الأراضي من قبل كبار الإقطاعيين ومجموع الإتاوات التي يفرضونها، ستظهر وسيتم التنديد بها، بوصفها أفعال عنف وحجر ومصادرة ونهب وسلب وجزية حربية تم اقتطاعها غصباً وعنفاً من الشعوب الخاضعة. وبالنتيجة، فإن الشكل الكبير للإلزام العام، في التاريخ المكثف للقوة والمجد والسيادة، سينهزم وسنرى ظهور القانون بوصفه واقعاً ذا مظهرين أو وجهين: انتصار البعض واستعباد البعض الآخر.

من هنا فإن التاريخ الذي ظهر باسم تاريخ صراع الأعراق، كان تاريخاً مناهضاً للتاريخ une contre-histoire(*). ولكن أعتقد أنه كان أيضاً وبشكل آخر، أكثر أهمية من ذلك. ليس فقط لأن هذا التاريخ المضاد يفكك وحدة قانون

(*) كما قلنا سابقاً، فإن الفيلسوف يؤكد هنا ما ذهبنا إليه، وهو أن المقصود هو تاريخ معارض لتاريخ قائم (م).

السيادة الملزمة، ولكن وزيادة على ذلك يكسر استمرارية المجد. إنه يظهر أن النور ـ هذا الإبهار الكبير للسلطة ـ ليس بالشيء الذي يحجر ويجمد ويثبت الجسد الاجتماعي كلية وبالنتيجة يخضعه للنظام، ولكنه في الواقع مثل النور يقسم الأشياء، ينير جانباً من الجسد الاجتماعي ويترك جانباً آخر في العتمة والظلام والليل. وتحديداً فإن التاريخ، التاريخ المناهض للتاريخ الذي ظهر مع رواية صراع الأعراق، سيتحدث عن جانب العتمة وانطلاقاً من العتمة. سيكون خطاب أولئك الذين لا مجد لهم، أو خطاب أولئك الذين ضيعوا مجدهم ويتواجدون اليوم وكانوا في العتمة وفي الصمت خلال فترة طويلة. مما يجعل من هذا الخطاب ـ على خلاف الأنشودة غير المنقطعة التي بواسطتها تدوم السلطة وتتقوى بإظهار عتاقتها وقدمها وأصلها ونسبها ـ نوعاً من أخذ الكلام المفاجيء، إنه نداء: «ليس لدينا ولا خلفنا أية استمرارية، ليس لدينا ولا خلفنا الأصل الكبير والمجيد أو القانون والسلطة اللتان تظهران في قوتهما وإشعاعهما. نحن نخرج من الظل ليس لدينا حقوق وليس لدينا مجد ولأجل ذلك بالضبط نأخذ الكلام ونبدأ في قول تاريخنا». هذا الأخذ للكلام ليس له قرابة بالتشريع المستمر لسلطة تأسست منذ زمان، بل هو أقرب إلى القطيعة النبوية أو الرسولية Prophètique. وهو ما يؤدي إلى تقارب بين هذا الخطاب وبعض الأشكال الملحمية أو الأسطورية أو الدينية التي بدلاً من أن تروي حكاية المجد غير المعطوب وحضور العاهل، ترتبط بالعكس بقول وصياغة آلام الأسلاف وتهجيراتهم وإكراهاتهم. سيحصي بشكل أقل الانتصارات مقارنة بالهزائم التي ننحني تحتها دائماً، وحيث يجب انتظار الأرض الموعودة التي تجسد وتحقق الوعود القديمة التي تعيد تأسيس الحقوق القديمة والمجد الضائع.

نرى مع هذا الخطاب الجديد لحرب الأعراق، ارتسام شيء هو أقرب في العمق من التاريخ الأسطوري ـ الديني لليهود منه إلى التاريخ السياسي ـ الخرافي للرومان. إننا في جهة الإنجيل أكثر منّا في جهة تيت ليف، إننا في الشكل الإنجيلي العبري أكثر منّا في شكل الحوليات الذي يروي يوماً بعد يوم التاريخ والمجد غير المنقطع للسلطة. أعتقد أنه وبشكل عام لا يجب أن ننسى أبداً أن الإنجيل منذ بداية النصف الثاني من العصر الوسيط على الأقل، كان بمثابة الشكل الكبير الذي تمفصلت فيه الأهداف الدينية والأخلاقية والسياسية لسلطة

الملوك واستبداد الكنيسة. هذا الشكل يقوم، وكما كان الحال دائماً، بالاستشهاد والرجوع إلى النصوص الإنجيلية التي تم توظيفها في غالب الأحيان وفي معظم الأجزاء كنوع من الاعتراض والنقد؛ لقد وظفت كخطاب معارض. القدس في العصور الوسطى كانت دائماً تعارض كل البابليين الذين أعيد بعثهم، كانت تعارض دائماً روما الخالدة، إنها ضد روما قيصر، تلك التي كانت تسكب دم العادلين في المدرج الروماني (الحلبة). القدس هي المعارضة الدينية والسياسية في العصور الوسطى. والتوراة والأناجيل هي سلاح البؤس والانتفاضة، لقد كانت الكلمة الضد: ضد القانون وضد المجد، ضد قانون الملوك الجائر وضد المجد الجميل للكنيسة. بهذا المعنى، فإنني أعتقد أنه ليس عجيباً أن نرى، في نهاية العصر الوسيط وفي القرن السادس عشر وفي مرحلة الإصلاحات وكذلك في مرحلة الثورة الإنجليزية، ظهور شكل من التاريخ المعارض بشدة لتاريخ السيادة وتاريخ الملوك ـ للتاريخ الروماني، وأن نرى هذا التاريخ الجديد يتمفصل مع الشكل التوراتي والإنجيلي للنبوة والوعد.

يمكن اعتبار هذا الخطاب التاريخي الذي ظهر في ذلك الوقت، كتاريخ مضاد، معارض للتاريخ الروماني، وذلك للسبب الآتي: في هذا الخطاب التاريخي الجديد، ستتغير وظيفة الذاكرة كلية. ففي تاريخ من النمط الروماني، كانت وظيفة الذاكرة بشكل أساسي هي ضمان غير المنسي أو اللامنسي le non oubli، بمعنى المحافظة على القانون والإشعاع الدائم للسلطة. وبالعكس فإن التاريخ الجديد الذي ظهر سيكون عليه أن ينبش ويكشف عن شيء تم إخفاؤه، ليس لأنه أُهمل ولكن لأنه تم وبخبث وتصميم إخفاؤه بالقناع والتنكر. إن ما يريد التاريخ الجديد أساساً أن يبينه هو أن السلطة والأقوياء والملوك والقوانين قد أخفوا حقيقة أنهم ولدوا في الصدفة وفي المعارك غير العادلة وغير المنصفة. وقبل كل شيء، فإن وليم الفاتح Guillaume le conquérant لا يحب أن يُسمى بالفاتح، لأنه يريد أن يخفي أن الحقوق التي يملكها وأشكال العنف التي يمارسها على إنجلترا كانت هي حقوق الفاتح. يريد أن يظهر كوريث لسلالة شرعية، لذا وجب إخفاء اسم "الفاتح"، مثله في ذلك مثل كلوفيس الذي كان يتجول متباهياً حتى يوحي بأن مملكته تعود لاعتراف قيصر روما غير المؤكد. يحاول هؤلاء الملوك الظالمون والمؤقتون أن يكونوا كل شيء وباسم أي شيء. يحبون كثيراً أن نحدثهم عن انتصاراتهم لكن لا يحبون أن نعرف أن انتصاراتهم

هي هزائم الآخرين، أو أنها كانت "هزيمتنا" نحن. إذن، سيكون دور التاريخ أن يبين لنا أن القوانين خادعة والملوك يتقنعون والسلطة تصنع الوهم والمؤرخون يكذبون. لن يكون إذن خطاب التاريخ المضاد تاريخ الاستمرارية، بل سيكون تاريخ التمزق، تاريخ كشف الأسرار وعودة الحيلة، إعادة ظهور لمعرفة مهربة ومخبأة؛ سيكون تفكيكاً لحقيقة مختومة.

أخيراً أعتقد بأن تاريخ صراع الأعراق الذي ظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر، هو تاريخ مضاد بمعنى آخر بسيط جداً وأولي جداً ولكنه قوي أيضاً. فرغم كونه بعيداً عن أن يكون شعائر غير متجانسة لانتشار وتقوية السلطة، فإنه لم يكن ناقداً فقط، بل كان يهاجم ويطالب أيضاً. السلطة جائرة ليس لأنها خائرة ومجردة من مثلها العليا، ولكن لأنها ليست لنا أو ليست سلطتنا. بمعنى آخر، إن هذا التاريخ الجديد كالتاريخ القديم، يحاول أن يقول الحق أو القانون عبر انقلابات وتقلبات الزمن. ولكن لا يتعلق الأمر بإقامة قوانين كبيرة لسلطة حافظت دائماً على حقوقها، ولا الإظهار بأن السلطة هي دائماً حيث كانت. يتعلق الأمر بالمطالبة بحقوق غير معروفة، بمعنى أنه إعلان للحرب بالإعلان عن الحقوق. الخطاب التاريخي على النمط الروماني يسالم المجتمع، يبرر السلطة ويؤسس للنظام - أو النظم الثلاثة - التي تكون الجسد الاجتماعي. وعلى العكس من ذلك، فإن الخطاب الذي أحدثكم عنه والذي انتشر في نهاية القرن السادس عشر، يمكن أن نقول عنه إنه خطاب من نمط توراتي أو إنجيلي، يمزق المجتمع ولا يتحدث عن الحق إلا ليعلن الحرب على القوانين.

أريد إذن أن ألخص كل هذا بتقديم الاقتراح التالي: نستطيع القول إنه إلى نهاية العصر الوسيط ومن الممكن إلى أبعد من ذلك، كان هناك تاريخ - أي خطاب وممارسة تاريخية - يُشكّل أحد الطقوس الخطابية للسيادة؛ سيادة تبدو وتتكون من خلاله سيادة أحادية وشرعية غير منقطعة، مشعة ومبهرة. ثم بدأ تاريخ آخر معارض: تاريخ مضاد، تاريخ الاستعباد الشاحب، تاريخ السقوط والتنبؤات والوعد، تاريخ المعرفة السرية التي يجب إيجادها وفكها أو تفكيكها، وهو أخيراً التاريخ الزوجي والثنائي والمتزامن مع الحق والحرب. كان التاريخ من النمط الروماني، في أساسه، تاريخاً مسجلاً بشكل عميق في النظام الهندو - أوروبي، لتصوير وتمثيل وظيفة السلطة وعملها؛ كان مرتبطاً بشكل مؤكد بالتنظيم القائم على النظم الثلاثة حيث يوجد في القمة نظام السيادة الذي بقي مرتبطاً

بمجال معين من الموضوعات وبنمط معين من الأشخاص ـ خرافة الأبطال والملوك ـ لأنه كان خطاباً يتميز بسحرية وقانونية السيادة. ولقد وجد نفسه هذا التاريخ الروماني وصاحب الوظيفة الهندو ـ أوروبية في مواجهة مع تاريخ آخر من نمط توراتي عبراني في كليته، وكان منذ العصر الوسيط خطاب التمرد والنبوة، خطاب المعرفة والنداء أو الدعوة إلى العودة العنيفة لنظام الأشياء. هذا الخطاب الجديد لا يرتبط بتنظيم ثلاثي كالخطاب التاريخي للمجتمعات الهندو ـ أوروبية ولكنه يرتبط بإدراك معين ويعود إلى نوع من التوزيع الثنائي للمجتمع والبشر: هؤلاء من جهة وأولئك من جهة أخرى، هنالك العادلون والظالمون، السادة والمسودون، الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، المجتاحون للأراضي والخائفون أو الذين يرتعدون أمام الطغاة والشعوب المتذمرة، رجال القانون الحاضرون ورجال وطن المستقبل.

في منتصف العصر الوسيط، وعندما طرح بيترارك Pétrarque هذا السؤال الذي أرى أنه مثير للإعجاب، وهو سؤال أساسي قبل كل شيء، كان يقول هذا: «ما الذي يمكن أن يكون في التاريخ غير مدح روما؟»(٤). أعتقد أنه بهذا السؤال يصف ويشخص ويبين بكلمة التاريخ كما هو ممارس فعلياً ليس فقط في المجتمع الروماني ولكن في هذا المجتمع القروسطي الذي ينتمي إليه بيترارك. وبعد عدة قرون، سيظهر ويولد في الغرب التاريخ الذي يتضمن تحديداً كل شيء غير مدح روما، تاريخ يتعلق الأمر فيه بعكس كل شيء، بخلع القناع عن روما بوصفها بابل الجديدة وبالمطالبة ضد روما بالحقوق الضائعة للقدس. سيظهر شكل مغاير تماماً من التاريخ وستظهر وتولد وظيفة مغايرة تماماً للخطاب التاريخي. يمكن أن نقول بأن هذا التاريخ هو بداية لنهاية التاريخ الهندو ـ أوروبي، أريد أن أقول لنوع أو لنموذج معين من التاريخ الهندو ـ أوروبي ولإدراك التاريخ. وتحديداً، يمكن القول إنه عندما يظهر الخطاب الكبير حول صراع الأعراق ينتهي العصر القديم. وأقصد بالعصر القديم هذا الوعي بالاستمرارية، الذي لاحظناه متأخراً في العصر الوسيط، مقارنة بالعصر القديم. ولكنه يجهل كذلك، إذا جاز لنا القول، أنه لم يعد عصراً قديماً على الاطلاق. كانت ما تزال روما حاضرة، تعمل وتشتغل بوصفها نوعاً من الحضور التاريخي الدائم داخل العصر الوسيط. كانت روما تدرك وترى على أنها مقسمة إلى ألف قناة تعبر أوروبا، وكل هذه القنوات تُعتبر أداة فحسب، لأنها تعود إلى روما. لا

يجب أن ننسى بأن كل التواريخ السياسية والوطنية أو القومية (أو ما قبل الوطنية والقومية) التي كُتبت في تلك المرحلة، تتعاطى في منطلقها مع أسطورة طروادة Mythe troyen، وترى كل الأمم الأوروبية على أنها ولدت وظهرت من سقوط طروادة. وهذا يعني أن كل الأمم وكل الدول وكل الممالك الأوروبية تطالب أو تدعي بأنها كانت أختاً لروما. وهكذا كانت المملكة الفرنسية تعتبر نفسها مشتقة من فرانكيس Francus والمملكة الإنجليزية من بروتيس Brutus. كل سلالة كبيرة تنحدر من أبناء بريام Priam وأن الأسلاف يضمنون الرابطة النسابية مع روما القديمة. وفي القرن الخامس عشر راسل سلطان القسطنطينية العثماني دوج البندقية، قائلاً: لماذا نحارب بعضنا البعض ما دمنا إخوة؟ نعلم تماماً أن الأتراك ولدوا وخرجوا من حريق طروادة وأنهم من سلالة بريام. فالأتراك، كما يقول، هم من ذرية تيركيس Turcus ابن بريام مثله مثل إيني Enée وفرانكيس. روما إذن حاضرة داخل الوعي التاريخي للعصر الوسيط وليست هنالك قطيعة بين روما وبين الممالك التي لا تحصى والتي ظهرت ابتداء من القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

والحال فإن ما سيعمل خطاب صراع الأعراق على إظهاره، هو تحديداً هذا النوع من القطيعة التي ترمي إلى عالم آخر، هذا الشيء الذي يظهر وكأنه العصور القديمة: ظهور وعي بالقطيعة لم يُعترف به إلى حد الآن. لقد انبثقت في الوعي الأوروبي أحداث لم تكن إلى حد الآن إلا موجات من الانقلابات التي لم تكن في العمق ولم تنتقص أساساً من الوحدة والشرعية والقوة المشعة لروما. تظهر الأحداث التي ستكون البدايات الحقيقية لأوروبا ـ بدايات الدم، بدايات الفتح والغزو: إنها اجتياحات الفرنجة والنورمانديين. سيظهر شيء يتفرد عن "العصر الوسيط" (وإن كان يجب انتظار بداية القرن الثامن عشر حتى يقوم الوعي التاريخي بعزل هذه الظاهرة التي ستسمى بالإقطاعية)؛ ستظهر شخصيات وأقوام جديدة: الفرنجة، الغاليون والسلتيون، وستظهر كذلك هذه الشخصيات العامة، رجال الشمال ورجال الوسط Midi، سيظهر المهيمنون والمهيمن عليهم، الغالبون والمغلوبون؛ إنهم هؤلاء الذين يدخلون في مسرح الخطاب التاريخي والذين يشكلون من الآن فصاعداً المرجعية الرئيسية. أوروبا هذه الأقوام من الذكريات ومن الأسلاف والأجداد والتي لم تكتب بعد نسابيتها وشجرتها السلالية. إنها تتشقق وتتصدع وتنقسم خاصة إلى قسمة زوجية لم تُعرف قبل الآن. سيتشكل

وعي تاريخي مغاير كلية، وسيتكون عبر هذا الخطاب حول حرب الأعراق، الدعوة والنداء إلى بعثه ونشره من جديد. في هذه الحالة يمكننا أن نعاين ونتأكد من ظهور خطابات حول حرب الأعراق مع تنظيم آخر أو مغاير للزمن في الوعي وفي الممارسة والتطبيق وفي السياسة الأوروبية ذاتها. انطلاقاً من هنا أريد أن أسجل عدداً من الملاحظات.

أولاً: أريد أن ألح على شيء وهو أنه سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن خطاب صراع الأعراق هذا ينتمي، بجدارة تامة وكلية، إلى المقهورين والمضطهدين. قد يكون ذلك ممكناً في بدايته، أو الاعتقاد بأنه تاريخ ينادي ويطالب به الشعب ويتكلم عنه. في الواقع يجب النظر إلى أنه، وبسرعة كبيرة، أصبح خطاباً مجهزاً بسلطة كبيرة في الانتشار والتداول وبقابلية كبيرة للتحول، ومزوداً بنوع من الاستراتيجيات المتعددة. صحيح أننا نراه في البداية يدخل في مواضيع غيبية وأخروية Eschatologique أو في مواضيع أسطورية، وهي مواضيع رافقت الحركات الشعبية في النصف الثاني من العصر الوسيط، إلا أنه يجب الملاحظة أننا نجده وبسرعة ـ في الحال ـ على شكل معرفة تاريخية، في الرواية الشعبية وفي المجادلات والأحاديث الكونية والفلكية ـ البيولوجية Cosmo-Biologique. لقد كان خطاب المعارضين منذ زمن طويل، كان خطاب مختلف الجماعات المعارضة. لقد كان متداولاً بسرعة وينتقل من هذا إلى ذاك، ووسيلة للنقد والنضال والصراع ضد أشكال السلطة، ومقسماً بالمرة بين مختلف الأعداء ومختلف أشكال المعارضة لهذه السلطة. إننا نراه فعلاً يعمل ويُوظف تحت أشكال مختلفة: نراه في الفكر الراديكالي الإنجليزي زمن الثورة في القرن السادس عشر، ولكن بعد سنوات، تغير قليلاً ليخدم الأرستقراطية الفرنسية ضد سلطة لويس الرابع عشر. وفي بداية القرن التاسع عشر كان يرتبط بشكل مؤكد بمشروع ما بعد الثورة، وذلك لكتابة تاريخ موضوعه الحقيقي هو الشعب[٥]. ولكن، بعد مضي سنوات قليلة، ستجدونه يخدم ويعمل على الانتقاص من الأعراق الدونية ويجرد من الأهلية الأعراق الدونية المستعمَرة. إذن هو خطاب متحرك ومتعدد الاستخدامات: لم يطبعه أصله في نهاية العصر الوسيط بشكل كاف، ولم يحدده بشكل كاف حتى لا يُوظف سياسياً وبمعنى واحد فقط.

الملاحظة الثانية: في هذا الخطاب، وبما أن المسألة هي مسألة حرب الأعراق، وحيث إن كلمة "العرق" ظهرت مبكراً، فإنه من المعلوم أن هذه الكلمة

الخاصة بـ "العرق" لم تكن مرتبطة بمعنى بيولوجي ثابت. ولكن هذا لا يعني أبداً أن هذا اللفظ عام. إنه يحدد في النهاية نوعاً من التشقق التاريخي ـ السياسي، وبالرغم من أنه واسع وعام إلا أنه ومن دون شك، ثابت نسبياً. سنقول: في هذا الخطاب هنالك عرقان، عندما نقيم تاريخاً لمجموعتين ليس لهما نفس الأصل المحلي، مجموعتين ليس لهما على الأقل ومنذ البداية أو منذ الأصل، نفس اللغة وغالباً ليس لهما نفس الديانة، مجموعتين لم تستطيعا تشكيل وحدة وتجمع سياسي إلا بثمن الحرب والغزو والمعارك والانتصارات والهزائم، باختصار بواسطة العنف؛ إنها رابطة لم تتأسس إلا من خلال عنف الحرب. وأخيراً سنقول إن هنالك عرقين لأن هنالك مجموعتين رغم اتحادهما لم تمتزجا بسبب الاختلافات واللاتماثلات واللاتساوقات والحواجز التي تعود إلى التفضيل والامتيازات والعادات، أو إلى التقاليد والحقوق وتوزيع الثروات وإلى نمط ممارسة السلطة.

الملاحظة الثالثة: هي أنه يمكن أن نتعرف على شكلين رئيسيين، ووظيفتين سياسيتين للخطاب التاريخي. فمن جهة هنالك التاريخ الروماني للسيادة ومن جهة أخرى التاريخ الإنجيلي التوراتي للاستعباد والمبعدين. لا أعتقد أن الفرق بين الشكلين هو بالدقة كالفرق بين الخطاب الريفي البسيط، والخطاب الرسمي المشروط بقوة الأوامر السياسية، لذلك لم يستطع أن ينتج معرفة. فبالواقع إن هذا الخطاب الذي يرى مهمته في فك الأسرار وفضح السلطة، قد أنتج على الأقل معرفة أكثر من ذاك الذي حاول أن يؤسس القوانين الكبرى المستمرة للسلطة. أعتقد أنه يمكن لنا القول إن أكبر الانفراجات واللحظات المثمرة في تأسيس المعرفة التاريخية في أوروبا يمكن لنا أن نحصرها تقريباً في التداخل والصدمة بين تاريخ السيادة وتاريخ حرب الأعراق: فعلى سبيل المثال، في بداية القرن السابع عشر في إنجلترا، عندما بدأ الخطاب يروي الاجتياح والظلم الكبير للنورمانديين ضد الساكسون، فقد جاء متداخلاً ومتزامناً مع عمل تاريخي، حين شرع الحقوقيون الملكيون في كتابة التاريخ المتصل والمستمر لملوك إنجلترا. إن تقاطع هاتين الممارستين التاريخيتين هي التي أدت إلى انفجار مجال معرفي كامل. وعلى نفس الشاكلة، بدأت النبالة الفرنسية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، تقيم نسابيتها (جينيالوجيتها)، ليس في شكل الاستمرارية ولكن بالعكس في شكل الامتيازات التي كانت لها سابقاً، بما أنها قد خسرتها، وعليها أن تسترجع وتسترد امتيازاتها. لذلك فإن كل الأبحاث التاريخية التي قامت حول هذا المحور

جاءت لتشوش ولتتداخل مع تاريخيات Historiographie[*] المملكة الفرنسية كما شكلها لويس الرابع عشر؛ وهنا نجد توسعاً وانتشاراً ورواجاً للمعرفة التاريخية. ونجد الشيء نفسه في بداية القرن التاسع عشر، فهنالك لحظة مثمرة ومنتجة وذلك عندما بدأ تاريخ الشعوب وتاريخ الاستعباد والمستعبدين، تاريخ الغاليين والفرنجة والفلاحين والشعب والعامة Tiers - Etat يتداخل مع التاريخ القانوني للأنظمة. إذن، هنالك تداخل وإنتاج لمجالات ومضامين معرفية انطلاقاً من هذه الصدمة بين تاريخ السيادة وتاريخ صراع الأعراق.

الملاحظة **الأخيرة**: إنه رغم هذه التداخلات قبل التاريخ الإنجيلي، وفي جميع الأحوال تداخلات من جانب التاريخ ـ المطالبة، التاريخ ـ الانتفاضة، فقد حل الخطاب الثوري: خطاب إنجلترا في القرن السابع عشر وخطاب فرنسا وأوروبا في القرن التاسع عشر. وفكرة الثورة هذه التي اجتازت كلية سير العمل السياسي وكل التاريخ الغربي منذ أكثر من قرنين، وكانت في أصلها ومضمونها ملتبسة جداً، أعتقد أنه لا يمكن فصلها عن ظهور ووجود هذه الممارسة الخاصة بمناهضة التاريخ. وقبل كل شيء، ماذا تعني وماذا يمكن أن تكون فكرة ومشروع الثورة أولاً وابتداء من غير تفكيك لتلك التداخلات واللاتوازنات والظلم والعنف الذي يعمل رغم نظام القوانين وتحت القوانين وعبر النظام والقوانين؟ ماذا ستكون فكرة وممارسة المشروع الثوري من دون إرادة الإعادة إلى وضح النهار حرب واقعية أو حقيقية والتي حدثت وما تزال تحدث، وما دام النظام الصامت للسلطة له وظيفة ومصلحة في الخنق والتقنع والتستر؟ ماذا ستكون الممارسة والمشروع والخطاب الثوري من دون إرادة تنشيط هذه الحرب عبر معرفة تاريخية محددة ومن دون استعمال لهذه المعرفة كوسيلة في هذه الحرب كعنصر تكتيكي داخل الحرب الحقيقية التي تقوم بها؟ ماذا يريد أن يقول المشروع والخطاب الثوري من دون تعيين لعلاقات القوة وتنقلاتها النهائية في ممارسة السلطة؟

إن تفكيك التشابكات وطرح الحرب في وضح النهار وتنشيط الحرب، ليس هو كل ما يشكل الخطاب التاريخي الذي لم يتوقف عن العمل في أوروبا منذ تقريباً نهاية القرن الثامن عشر، ولكن من دون شك إنها شبكة ولحمة مهمة تلك التي تشكلت في هذا التاريخ المضاد الكبير الذي يروي منذ نهاية العصر الوسيط

(*) وهي ترجمة مقترحة من قبل عبد الله العروي في كتابه: **مفهوم التاريخ** (م).

صراع الأعراق. لا يجب أن ننسى، وقبل كل شيء، أن ماركس في نهاية حياته، في ١٨٨٢، كتب إلى إنجلز يقول له: «ولكن، صراعنا الطبقي تعرف جيداً أين وجدناه: لقد وجدناه عند المؤرخين الفرنسيين عندما رووا صراع الأعراق»[٦]. تاريخ المشروع والممارسة الثورية لا يمكن أن ينفصل في اعتقادي عن التاريخ المضاد الذي قطع مع الشكل الهندو - أوروبي للممارسة التاريخية المرتبط بممارسة السيادة؛ إنه لا ينفصل عن ظهور هذا التاريخ المضاد الذي هو تاريخ الأعراق والدور الذي قام به في الغرب. يمكن أن نقول، بكلمة، إننا تركنا وغادرنا أو بدأنا نغادر عند نهاية العصر الوسيط، وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر، مجتمعاً حيث الوعي التاريخي كان ما زال ذا نمط روماني، أي ما زال ممركزاً حول طقوس السيادة وحول أساطيرها، ثم بدأنا ندخل في من نمط لنقل حديث (ما دام ليس لدينا لفظ آخر وإن كان لفظ "حديث"[*] فارغ من المعنى)، مجتمع حيث الوعي التاريخي ليس متمركزاً على السيادة ومشكلة التأسيس، ولكن على الثورة ووعودها وتنبؤاتها بالحرية والانعتاق في المستقبل.

من هنا نفهم، في اعتقادي، كيف ولماذا استطاع هذا الخطاب أن يدخل، في منتصف القرن التاسع عشر، في رهان جديد. في الواقع، إنه في الوقت الذي كان فيه هذا الخطاب [. . .][**] يتحول وينتقل أو يترجم أو يرتد إلى خطاب ثوري حيث سيتم استبدال مفهوم العرق بمفهوم الصراع الطبقي - عندما أقول منتصف القرن التاسع عشر، فإنه زمن متأخر، لأنه كان منذ المنتصف الأول من القرن التاسع عشر، بما أن هذا التحول والتغير من صراع الأعراق إلى الصراع الطبقي قد بدأه تيير Thiers[٧] - إذن في الوقت الذي حدث فيه هذا التحول، كان من الطبيعي أن ينسج ليس بكلمات الصراع الطبقي ولكن بكلمات الصراع العرقي - وهنا الأعراق بالمعنى البيولوجي والطبي للعبارة - الروابط مع هذا التاريخ المضاد. وهكذا فإنه في الوقت الذي كان يتكون فيه تاريخ مضاد بالمعنى

(*) من المعروف أن فوكو له موقف سلبي من كلمات الحداثة وما بعد الحداثة، وأنه رفض لقاء مع الفيلسوف الألماني هابرماس كان من المقرر عقده في أميركا حول موضوع الحداثة، وذلك لقناعته أن هذه الألفاظ لا تبين نوع المشكلات التي يمكن مناقشتها، انظر بشكل خاص حـــواره: «Structuralisme et post-structuralisme», in: *Dits et ecrits*, tome 4, op. cit., p. 431-458.

(**) هكذا في النص الأصلي. (م).

الثوري، تكوّن تاريخ آخر مضاد، ولكنه سيكون تاريخ مضاد بالمعنى البيولوجي ـ الطبي، حيث كان البُعد التاريخي حاضراً في هذا الخطاب. وهكذا ترون ظهور شيء، وهو العنصرية، وذلك من خلال تحويلها لشكل وهدف ووظيفة خطاب صراع الأعراق. إن هذه العنصرية ستتميز بواقع أن موضوع الحرب التاريخية ـ بمعاركها وباجتياحها وبنهبها وبانتصاراتها وبهزائمها ـ سيتم استبداله بموضوع بيولوجي ما بعد تطوري Post-Evolutionniste، وبالصراع من أجل الحياة. ليست المعركة بالمعنى الحربي ولكن الصراع بالمعنى البيولوجي: اختلاف الأنواع والانتقاء الأكثر قوة، والاعتماد أو الاحتفاظ بالعرق الأفضل تكيفاً... إلخ. وفي الوقت نفسه، فإن المجتمع الزوجي المقسم إلى عرقين وإلى مجموعتين غريبتين بواسطة اللغة والقانون... إلخ، سيعوض بمجتمع مضاد، مجتمع أحادي بيولوجياً. سيكون هذا المجتمع مهدداً فقط بعدد من العناصر المتنافرة وغير المتجانسة، إلا أنها غير أساسية لأنها لا تقسم الجسم الاجتماعي، الجسم الحي للمجتمع إلى قسمين؛ إنها عناصر بمعنى ما عرضية. ستكون فكرة الأجنبي التي ستدخل وستتسرب، وسيكون موضوع المنحرفين الذين هم نتاج ثانوي Sous-produit لهذا المجتمع أو فضالة هذا المجتمع. وأخيراً، فإن موضوع الدولة الظالمة في التاريخ المضاد للأعراق، سيتحول إلى موضوع مغاير. ليست الدولة وسيلة عرق ضد عرق ولكنها كانت وستكون حامية الاستقامة والتفوق وطهارة العرق. إن فكرة طهارة العرق وما يستتبعها في كل مرّة من واحدية ودولنة وبيولوجيا، هذا هو ما سيحل محل فكرة صراع الأعراق.

وعندما استُبدل موضوع صراع الأعراق بموضوع نقاوة وطهارة العرق، أعتقد أن العنصرية قد ولدت منذئذ؛ وعندما تحول التاريخ المضاد، شرعت العنصرية البيولوجية في العمل. لا ترتبط العنصرية عرضياً بالخطاب والسياسة المضادة للثورة في الغرب، فهي ليست فقط صرحاً إيديولوجياً مضافاً ظهر في وقت معين وفي نوع من المشروع الكبير المضاد للثورة. إنه في الوقت الذي تحول فيه خطاب صراع الأعراق إلى خطاب ثوري، فإن العنصرية كانت الفكرة والمشروع والنبوءة الثورية، العائدة بمعنى آخر وانطلاقاً من نفس الجذر، ألا وهو خطاب صراع الأعراق. فالعنصرية تعني حرفياً الخطاب الثوري المقلوب. أو يمكن القول: إذا كان خطاب صراع الأعراق هو السلاح المستعمل ضد التاريخ السياسي للسيادة الرومانية، فإن خطاب العرق (العرق بالمفرد) كان طريقة أو كيفية

لإعادة هذا السلاح، واستعماله في صالح السيادة المحافظة للدولة، السيادة في لمعانها ووهجها وبأسها، والتي لم تعد الآن مضمونة بطقوس سحرية وقانونية ولكن بتقنيات طبية ـ معيارية Techniques Médico-Normalisatrices، أي بانتقال من القانون إلى المعيار ومن التشريع إلى البيولوجيا، ومن تعدد الأعراق إلى العرق الواحد. إنه تحول جعل من مشروع الانعتاق همّاً ووسواساً للطهارة، وسيادة الدولة استثمرت وأخذت على عاتقها واستعملت تحديداً في استراتيجيتها الخاصة خطاب صراع الأعراق. سيادة الدولة أضحت هكذا، الشرط اللازم لحماية العرق والبديل والحاجز للنداء الثوري الذي اشتق هو كذلك من هذا الخطاب القديم للصراع والمطالبة والتفكيك والوعود.

وأخيراً، أريد أن أضيف شيئاً آخر لهذه العنصرية التي تكونت بوصفها تحولاً وبديلاً للخطاب الثوري وللخطاب القديم لصراع الأعراق، وعرف تحولين كبيرين في القرن العشرين. لقد ظهر ما يمكن أن نسميه بعنصرية الدولة في نهاية القرن التاسع عشر، عنصرية بيولوجية ومركزية. وهذا هو الموضوع الذي تغير كثيراً أو على الأقل تحول واستعمل في الاستراتيجيات الخاصة بالقرن العشرين. ويمكن أن نعاين في هذا السياق خطابين أساسيين هما: خطاب **التحوّل النازي** الذي أعاد الموضوع القائم في نهاية القرن التاسع عشر، أي عنصرية الدولة المكلفة بحماية بيولوجية للعرق. وتم توظيف هذا الموضوع وتحويله بشكل ما على نمط تقهقري وبكيفية معينة، لإعادة زرعه وتشغيله داخل خطاب نبوي سبق وأن ظهر في خطاب صراع الأعراق. وهكذا ستعمل النازية على إعادة استعمال كل الأساطير الشعبية والقروسطية، من أجل تشغيل وتوظيف عنصرية الدولة في سياق إيديولوجي ـ أسطوري يقترب من النضال الشعبي الذي استطاع في وقت معين أن يناصر ويسمح بتشكيل موضوع صراع الأعراق. وهكذا فإن عنصرية الدولة في الحقبة النازية ستكون متبوعة ومصحوبة بعدد من العناصر والإيحاءات، مثل صراع ونضال العرق الجرماني المستعبَد لفترة من طرف المنتصرين المؤقتين، والذين كانوا بالنسبة لألمانيا: القوى الأوروبية ومعاهدة فرساي.. إلخ. كما صاحبه أيضاً موضوع عودة البطل، والأبطال [يقظة فريدريك وكل الذين كانوا مرشدين للفوهرر (الأمة أو الوطن)، موضوع عودة حرب الأسلاف وموضوع قدوم ومجيء الرايخ الجديد إلى الإمبراطورية الأخيرة] والذي يجب عليه أن يضمن الانتصار النهائي للعرق وأن يتبع ذلك بقيام الساعة واليوم الأخير. إذن

هنالك تحويل وإعادة زرع وتسجيل نازي لعنصرية الدولة، في حكاية ورواية وأسطورة حرب الأعراق.

في مقابل هذا التحول النازي، هنالك تحول من **النمط السوفيتي**، حيث يقتضي القيام بعملية عكسية لا تكون تحويلاً دراميًا ومسرحيًا وإنما تحويلاً سريًا من دون رواية أسطورية، ولكن بإطناب وإسهاب علموي. يقتضي الحال تحويل الخطاب الثوري للصراع الاجتماعي ـ الذي كان قد ظهر بعناصره المتعددة من الخطاب القديم لصراع الأعراق ـ نحو تسيير شرطة تضمن وتحفظ نظافة مجتمع منظم ومرتب. ما يعتبره الخطاب الثوري عدواً للطبقة، سيصبح في عنصرية الدولة السوفيتية نوعاً أو شكلاً من الخطر البيولوجي. فمن هو الآن عدو الطبقة؟ إنه المريض، إنه المنحرف، إنه المجنون. وبالنتيجة فإن السلاح الذي كان سابقاً ضد عدو الطبقة (السلاح الذي كان سلاح الحرب وأصبح الآن سلاح الجدل والإقناع) لا يستطيع الآن إلا أن يكون شرطة طبية، تحذف وتقصي عدو العرق مثل عدو الطبقة. إذن لدينا من جهة إعادة تسجيل نازي لعنصرية الدولة في الأسطورة القديمة لحرب الأعراق، ومن جهة أخرى إعادة تسجيل سوفيتي للصراع الطبقي في آلية خرساء لعنصرية الدولة. وهكذا فإن الغناء الأجش للأعراق التي تتجابه عبر أكاذيب القوانين والملوك، هذا الغناء حمل قبل كل شيء الشكل الأول للخطاب الثوري ثم أصبح النثر الإداري لدولة تحتمي باسم تراث اجتماعي يُحتفظ به خالصاً.

ترون إذن، أن الأمر يتعلق بمجد وعار تاريخ خطاب الأعراق المتصارعة. وما أردت أن أبينه لكم، هو هذا الخطاب الذي فصلنا، بشكل مؤكد، عن وعي تاريخي ـ قانوني ممركز حول السيادة، وأدخلناه نحن في شكل من التاريخ وفي شكل من الزمن، حالم ويقظ في الوقت نفسه، حالم وعارف بأن مسألة السلطة لا يمكن أن تنفصل عن مسألة الاستعباد والتحرر والانعتاق. لقد سأل بيترارك: «ما الذي يمكن أن يكون في التاريخ غير مدح روما؟» ونحن نسأل ـ وهو ما يميز من دون شك وعينا التاريخي، الذي يرتبط بظهور هذا التاريخ المضاد ـ: «ما الذي يوجد في التاريخ ولا يكون نداء للثورة أو خوفاً منها؟» ونضيف فقط هذا السؤال: «وإذا حدث وغزت روما، من جديد، الثورة؟».

وعليه، فإنه وبعد هذه الرحلة الاستكشافية لخطاب صراع الأعراق، سأحاول ابتداء من الحصة القادمة أن أستعيد قليلاً تاريخ خطاب الأعراق هذا، في

بعض نقاطه ومحاوره في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين.

الهوامش

(١) كلمة الحوليات Annales تعني بالنسبة للكتّاب الرومان قبل تيت ليف، التواريخ القديمة التي يطالعونها. والحوليات هي الصورة البدائية للتاريخ، حيث كانت تسجل الأحداث سنة بعد سنة. ولقد تم تحرير الحوليات الكبرى Les *Annales Maximi* من قبل الحبر الأعظم وطبعت في ٨٠ كتاباً وذلك في بداية القرن الثاني الميلادي.

(٢) اعتمد فوكو هنا على أعمال جورج دوميزيل G. Dumézil وخاصة: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1940; *Mythe et Épopée*, Paris, Gallimard, I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européennes*, 1968; II: *Types épique indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971; III: *Histoires romaines*, 1973.

(٣) Tite-Live, *Ab Urbe condita libri*. لم يبق من كتبه إلا (I-X, XXI-XLV) ونصف العشرية الخامسة).

(٤) «Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?» (Pétrarque, *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, 1373). Signalons que cette phrase de Pétrarque est citée par E. Panofsky dans *Renaissance and Renascenses in Western Art*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1960 (tra. fr. *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion, 1976, p. 26).

(٥) من مينييه Mignet إلى ميشليه Michelet مروراً بالكتّاب الذين سيناقشهم فوكو في الدروس المقبلة.

(٦) يتعلق الأمر برسالة ماركس إلى ويدمير المؤرخة في ٥ آذار/ مارس ١٨٥٢ حيث كتب ماركس بشكل خاص ما نصه: «... وأخيراً لو كنت في مكانك سأقدم ملاحظة لأولئك السادة الديموقراطيين بأنه من الأفضل لهم أن يتكيفوا أكثر مع الآداب البورجوازية قبل أن ينبحوا على شيء مخالف. هؤلاء السادة كان يجب عليهم على سبيل المثال أن يدرسوا أعمال تييري وغيزو وجان وود وأن يكتسبوا بعض المعلومات حول التاريخ الطبقي في الماضي». انظر: Karl Marx-Friedrich Engels, *Gesamtausgabe, Dritte Abteilung, Briefwechsel*, Berlin, Diez, Bd, 5, 1987, p. 75; tra. Fr.: K. Marx & F. Engels, *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1959, t. III, p. 79؛ وكذلك رسالة ماركس إلى إنجلز المؤرخة في ٢٧ تموز/ جويلية ١٨٥٤ حيث وصف تييري بأنه: «أبو الصراع الطبقي في التاريخيات الفرنسية»، انظر: *Correspondance*, (t. IV, 1975, p. 148-152).

في المخطوط كتب فوكو ما نصه: «في سنة ١٨٨٢ كان ما زال ماركس يقول لإنجلز: تاريخ المشروع والممارسة الثورية لا ينفصل عن هذا التاريخ المضاد للأعراق، وبالدور الذي قام به في الغرب في الصراعات السياسية» (إحالة من الذاكرة).

(٧) Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1823-1827, 10 vol., et *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris, 1845-1862, 20 vol.

[٥]

درس ٤ شباط/ فيفري ١٩٧٦

جواب على مناهضة السامية ـ الحرب والسيادة عند هوبز ـ خطاب الغزو في إنجلترا عند الملكيين والبرلمانيين والممهدين ـ المخطط الزوجي والتاريخانية السياسية ـ ما أراد هوبز إقصاءه.

منذ أسبوع أو أسبوعين، علمت أن هنالك عدداً من الأسئلة الشفوية والمكتوبة. أحب كثيراً أن أتحدث إليكم، ولكن من الصعب القيام بذلك في ظل هذا المكان. وعلى كل حال، فإنه بعد الدرس بإمكانكم أن تأتوا إلى مكتبي، إذا كانت لديكم أسئلة ترغبون في طرحها علي. إلا أن هنالك سؤالاً أرغب في الإجابة عنه قليلاً، لأنه أولاً تكرر طرحه علي كثيراً ولأنه ثانياً كنت أعتقد أنني أجبت عنه سابقاً، وإن كان يجب الاعتراف بأن الشروحات المقدمة لم تكن واضحة كفاية. قيل لي: «ماذا يعني إعادة بعث العنصرية في القرنين السادس عشر والقرن السابع عشر؟ ولماذا لا يتم ربطها إلا بالمسائل المتعلقة بالسيادة والدولة رغم أننا نعرف جيداً بأن العنصرية الدينية (عنصرية معاداة السامية بشكل خاص) قائمة منذ العصر الوسيط؟». أريد أن أعود إلى هذا الموضوع الذي لم أشرحه بشكل كاف وواضح.

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لي، بإقامة تاريخ للعنصرية بالمعنى العام والتقليدي للكلمة. لا أريد أن أقيم تاريخاً للوعي بالانتماء إلى عرق أو إلى الشعائر والآليات التي أقصى الغرب بها العرق الآخر. لقد كان المشكل الذي أردت طرحه مغايراً. فلا يتعلق الأمر بالعنصرية ولا بالأعراق بالدرجة الأولى. يتعلق الأمر ـ ويتعلق الأمر دائماً بالنسبة لي ـ بمحاولة معرفة كيف ظهرت في الغرب تحليلات معينة (نقدية وتاريخية وسياسية) للدولة ومؤسساتها وآلياتها السلطوية. هذا التحليل يُقام بلغة مزدوجة: لا يتكون الجسد الاجتماعي من هرمية وتراتبية في الأوامر كما لا يتكون من عضوية منسجمة وموحدة، ولكنه يتكون من مجموعتين غير متمايزتين

بشكل واضح ولكنهما متقابلتان. وعلاقة التقابل القائمة بين المجموعتين المشكّلتين للجسد الاجتماعي هي علاقة حرب دائمة بالفعل، والدولة ليست أكثر من وسيلة حيث إن هذه الحرب المستمرة قائمة وحاضرة تحت أشكال تبدو مسالمة بين المجموعتين المعنيتين. انطلاقاً من هنا أريد أن أبين كيف أن تحليلاً من هذا النوع يتمفصل مع آمال وأوامر وسياسات. هذه هي مشكلتي، وليس تاريخ العنصرية.

وما يبدو لي مستساغاً كفايةً وخاصةً من الناحية التاريخية، هو أن شكل هذا التحليل السياسي لعلاقات السلطة (بوصفها علاقات حرب بين عرقين داخل مجتمع ما) لا يتداخل، على الأقل في الوهلة الأولى، مع مشكلة الدين. إنكم تجدون هذا التحليل مشكّلاً بالفعل أو في طريق التشكل في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. وبعبارة أخرى، إن القسمة أو التجزئة وإدراك حرب الأعراق سابق لمفاهيم وتصورات الصراع الاجتماعي والصراع الطبقي، ولكنه لا يتماهى كلية مع عنصرية من النوع الديني. لم أتحدث عن مناهضة السامية أو مقاومتها، هذا صحيح. أردت أن أقوم بذلك في المرة الأخيرة، عندما قمت بنوع من التحليق حول هذا الموضوع الخاص بصراع الأعراق، ولكن لم يكن لدي الوقت الكافي. أعتقد أن ما يمكن قوله ـ ولكن سأعود إلى هذا لاحقاً ـ هو التالي: بالفعل، إن مناهضة السامية، بوصفها سلوكاً وموقفاً دينياً وعرقياً، لم تتدخل بشكل مباشر وكافٍ حتى نستطيع أخذها في الحسبان في التاريخ الذي أقدمه لكم. لقد أعيد استعمال مناهضة السامية القديمة ذات الطبيعة الدينية في عنصرية الدولة فقط في القرن التاسع عشر وذلك ابتداء من اللحظة التي تكونت وتشكلت فيها عنصرية الدولة، أي في الوقت الذي كان فيه على الدولة أن تعمل على ضمان كمال وطهارة العرق، ضد العرق أو الأعراق التي تخترقها، وأن تمنع دخول عناصر ضارة إلى جسدها وذلك لأسباب سياسية وبيولوجية في الوقت نفسه. في تلك اللحظة بالذات تطورت مناهضة السامية وتم استعمالها وبذلت قوة قديمة لمناهضة السامية، طاقة كاملة وأسطورة كاملة، لم تكن موجودة قبل هذا الوقت، مستعملة في التحليل السياسي للحرب الداخلية أو الحرب الاجتماعية. في هذه اللحظة، ظهر اليهود وتم وصفهم باعتبارهم عرقاً حاضراً في وسط جميع الأعراق، حيث تدعو الميزة البيولوجية الخطيرة الدولة إلى نوع من آليات الرفض والإقصاء. إذن لقد أُعيد استعمال، ضمن عنصرية الدولة، مناهضة السامية، التي كانت في اعتقادي ولأسباب أخرى، قد أثيرت في القرن التاسع

عشر وانتهت بتركيب الآليات القديمة لمناهضة السامية في هذا التحليل النقدي والسياسي لصراع الأعراق داخل المجتمع. لهذا لم أطرح لا مشكل العنصرية الدينية ولا مشكل مناهضة السامية في العصر الوسيط. بالمقابل سأحاول أن أتحدث عنها عندما أتناول القرن التاسع عشر. مرة أخرى أنا مستعد للإجابة عن أسئلة أخرى أكثر دقة وتحديداً.

أما اليوم فإنني أريد أن أنظر في الكيفية التي ظهرت بها الحرب كأداة تحليل لعلاقات السلطة في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. هنالك، بالطبع، اسم نلتقي به حالاً: إنه هوبز، الذي يظهر من النظرة الأولى، بوصفه الفيلسوف الذي قام بإدخال علاقات الحرب في أسس ومبادئ علاقات السلطة. فخلف النظام، ووراء السلم، وما تحت القانون، وعند مولد الإنسان الآلي الذي يكوّن الدولة والعاهل (اللويثيان Leviathan أو التنين)، لا توجد عند هوبز الحرب فقط، ولكن الحرب المعممة لكل الحروب، تلك الحرب التي تنتشر في كل الهيئات وفي كل الأبعاد: «حرب الكل ضد الكل»[١]. وحرب الكل ضد الكل هذه لا يضعها هوبز ببساطة عند مولد الدولة ـ في الصباح الفعلي للويثيان ـ ولكن يتبعها، ويراها مهددة وصماء، حتى بعد تشكل الدولة. فحتى في الدولة المتمدنة عندما يغادر المسافر سكناه، فإنه لا ينسى أن يغلق جيداً قفل الباب، لأنه يعلم جيداً أن هنالك حرباً دائمة تقوم بين السارق والمسروق[٢]. مثال آخر يستشهد به، وهو اننا ما زلنا نجد في الغابات الأميركية قبائل حيث النظام السائد هو حرب الكل ضد الكل[٣]. وفي كل الأحوال، ما هي طبيعة العلاقات بين دولة ودولة أخرى من دولنا الأوروبية، ألا تشبه علاقة رجلين قائمين في مواجهة بعضهما البعض، حيث السيف مشهر والعيون مصوبة الواحدة على الأخرى؟[٤] وعلى كل حال، فإنه حتى بعد تأسيس الدولة، فإن الحرب تهدد دائماً الدولة؛ إنها هنا دائماً. فمن أين جاء هذا المشكل؟ ثم ما هي هذه الحرب السابقة على الدولة والتي عليها أن تخمدها في الوقت نفسه،؟ ما هي هذه الحرب التي تدفعها الدولة إلى ما قبل تاريخها، إلى التوحش والبدائية، إلى حدودها المبهمة والغامضة، وهي مع ذلك حاضرة معها؟ هذا أولاً وثانياً، كيف تلد الحرب الدولة؟ وما هو الأثر الذي تتركه على تشكل الدولة، بما أنها هي التي تلدها؟ ما هي علامة الحرب على جسد الدولة؟ هذان هما السؤالان اللذان أرغب في الإجابة عنهما وآخذهما بعين الاعتبار قليلاً.

ما هي إذن هذه الحرب، الحرب التي يصفها هوبز قبل وعند بداية تكوّن الدولة؟ هل هي حرب القوي ضد الضعيف، العنيف ضد الخجول، الكبير ضد الصغير، المتوحش ضد الراعي المسالم؟ هل هي حرب متمفصلة على اختلافات طبيعية مباشرة؟ تعلمون أنها ليست كذلك عند هوبز. الحرب البدائية، حرب الكل ضد الكل، هي حرب متساوية، ولدت من المساواة وتدور في عنصر هذه المساواة. الحرب، هي الأثر المباشر للاختلاف أو، في كل الأحوال، لاختلافات غير متكافئة. بالفعل، يقول هوبز، لو كانت هنالك اختلافات كبيرة، ولو كان هنالك بين الرجال فواصل بينة وواضحة جيداً بحيث لا تقبل الرد، لكان من البديهي أن تجد الحرب نفسها معطلة مباشرةً. ولو كانت هنالك اختلافات طبيعية مرسومة ومرئية وكثيفة لكان أحد أمرين: إما أن تكون مواجهة بين القوي والضعيف ـ ولكن هذه المواجهة وهذه الحرب الواقعية ستتدعم حالاً بانتصار القوي على الضعيف، وسيكون انتصاراً نهائياً بسبب قوة القوي ـ أو لن تكون هنالك مواجهة حقيقية، وهو ما يعني بكل بساطة أن الضعيف يعرف ويدرك ويتأكد من ضعفه، وبالتالي يتخلى عن حقه قبل حدوث المواجهة. وبطريقته ـ يقول هوبز ـ لو أن هنالك اختلافات أو تفاوتات طبيعية قائمة وظاهرة، فلن تكون هنالك حرب، لأنه إما أن علاقات القوة ستكون ثابتة وتدخل في لعبة الحرب الأولية المستمرة، أو أنها على العكس، أي أن علاقات القوة هذه مجرد فرضية أو حالة تقديرية نتيجة خوف الضعفاء. إذن، لو كانت هنالك اختلافات أو تفاوتات، فلن تكون هنالك حرب. الاختلافات أو التفاوتات تسالم[5]. في المقابل، فإنه في دولة اللااختلاف أو اللاتفاوت، أو الاختلاف أو التفاوت الضعيف أو غير الكافي، في هذه الحالة يمكن لنا القول إن هنالك اختلافات أو تفاوتات ولكنها متباعدة وصغيرة وغير ثابتة وغير منتظمة وغير متميزة. في فوضى هذه الاختلافات الصغيرة التي تميز الحالة الطبيعية ماذا يحدث؟ يحدث أنه حتى الذي كان ضعيفاً قليلاً مقارنة بالآخرين، فإنه في هذه الحالة يكون قريباً كفاية من القوي حتى يعرف أو يدرك أنه قوي كفاية بحيث لا يتخلى عن حقه. إذن، الضعيف لا يتخلى أبداً عن حقه. أما القوي الذي هو ببساطة قوي قليلاً أو أكثر من الآخرين فإنه ليس أقل قلقاً وخوفاً من الضعيف، وعليه أن يحتاط جيداً. اللااختلافات الطبيعية تخلق إذن اللااستقرار والشكوك والظنون والمخاطر والصدف، وبالنتيجة فإن إرادة المواجهة بين طرف وآخر هي محض اتفاق

وصدفة في ظل العلاقة البدائية للقوى التي خلقت حالة الحرب هذه.

ولكن ما هي بالضبط حالة الحرب هذه؟ يعرف الضعيف ـ أو هو يعتقد ذلك ـ بأنه ليس بعيداً عن أن يكون قوياً مثل جاره. إذن لن يتخلى عن الحرب. ولكن الأكثر قوة أو القوي جداً ـ أو الذي هو قوي قليلاً أو بعض الشيء أكثر من الآخرين ـ يعرف أنه رغم كل شيء، يمكن أن يكون أضعف من الآخر خاصة إذا استعمل الآخر الحيلة والمفاجئة والتحالف .. إلخ. إذن، الأول لا يتخلى عن الحرب ولكن الثاني أو الآخر ـ الأكثر قوة ـ سيسعى، رغم كل شيء، إلى تفاديها. إلا أنه لا يتفادها إلا بشرط: أن يظهر أنه مستعد للقيام بالحرب وأنه غير مستعد للتخلي عنها. ولكن كيف يعمل حتى يظهر أنه غير مستعد للتخلي عن الحرب؟ بالتصرف بطريقة تجعل الآخر، الذي هو على أهبة الحرب، أن يشك في قدرته الذاتية وبالتالي يتخلى عن الحرب، عندما يعرف بكل بساطة أن الأول ليس مستعداً للتخلي عن قوته. باختصار، في نمط العلاقات التي تتشابك انطلاقاً من هذه الاختلافات أو التفاوتات المتحركة، وهذه المواجهات العشوائية والاتفاقية حيث المخرج غير معروف، فإن السؤال المطروح: من أي شيء تتكون علاقات القوة هذه؟ إنها تتكون من لعبة بثلاثة عناصر. أولاً، تتكون من تمثلات محسوبة سلفاً: إنني أتمثّل قوة الآخر، وأتمثّل بأن الآخر يتمثّل قوتي .. إلخ. ثانياً، تتكون من تظاهرات فخمة وإرادية: بحيث نظهر بأننا نرغب في الحرب، ونبين بأننا لن نتخلى عن الحرب. ثالثاً وأخيراً، نستعمل تخويفات متقطعة: أنا أخاف من أن أقوم بالحرب إلى درجة أنني لا أطمئن إلا عندما تخاف أنت من القيام بالحرب على الأقل أكثر مني، والأفضل أن تخاف أكثر مني أو أكثر قليلاً. وهو ما يعني، في النهاية، أن هذه الحالة التي يصفها هوبز ليست أبداً الحالة الطبيعية والفظة حيث القوى في مواجهة مباشرة فيما بينها: لسنا هنا في نظام العلاقات المباشرة للقوى الفعلية والواقعية. إن ما يتقاطع في حالة الحرب البدائية عند هوبز، ليس الأسلحة والقوى المتوحشة التي تم إطلاقها. ليس هنالك من معارك في الحرب البدائية عند هوبز، ليس هنالك دم وليست هنالك جثث. هنالك تمثلات أو تصورات وتمظهرات وعلامات وعبارات فخمة ومتحايلة وكاذبة؛ هنالك الخديعة والإرادة المتنكرة والمتضادة؛ هنالك مخاوف مقنّعة في تأكيدات. نحن في مسرح التمثلات المتبادلة، نحن في علاقة خوف مؤقتة وغير محددة، ولسنا في الحرب الفعلية. هذا يعني أن حالة التوحش الحيواني، حيث يلتهم

الأفراد الواحد منهم الآخر، لا يمكن بحال من الأحوال أن تبدو وكأنها الميزة الأولية لحالة الحرب بحسب هوبز. إن ما يميز حالة الحرب هو نوع من الدبلوماسية اللامتناهية في المنافسة وهي بالطبع متساوية. لسنا في "الحرب" نحن بالضبط وتدقيقاً فيما يسميه هوبز بـ "حالة الحرب". هنالك نص يقول فيه: «الحرب لا تقتضي المعركة أو المعارك الفعلية، ولكن في زمن معين ـ أي حالة الحرب ـ تكون إرادة المواجهة في معارك، مؤكدة بشكل كافٍ»(٦). إذن نوع الزمان (التوقيت) هو الذي يحدد الحالة وليس المعركة، وموضوع الرهان ليس القوة ذاتها ولكن الإرادة، الإرادة المؤكدة والكافية، أي [مدعَّمة](*) بنظام من التمثلات والتمظهرات العاملة في هذا الحقل الدبلوماسي البدائي.

إذن، نرى جيداً لماذا وكيف أن هذه الحالة ـ التي هي ليست حالة المعركة والمواجهة المباشرة للقوى، وإنما هي نوعٌ من حالات اللعب وحركة التمثلات الواحدة ضد الأخرى ـ ليست مرحلة يتخلى فيها الإنسان نهائياً عن الحرب في اليوم الذي تولد فيه الدولة. يتعلق الأمر في الواقع بنوع من المخزون والعمق والثروة الدائمة التي لا يمكن لها إلا أن تعمل بحيلها المحضرة سلفاً وحساباتها القائمة، عندما يحدث شيء لا يطمئن ولا يثبت الاختلاف والتفاوت ولا يضع القوة عند طرف من الأطراف. إذن ليست هنالك حربٌ في البدء عند هوبز.

ولكن كيف تكون هذه الحالة، حالة حرب، مجرد ألعاب وتمثلات ورغم ذلك تؤدي إلى قيام **الدولة** ـ الدولة بالأحرف الكبيرة ـ اللويثيان وتؤسس السيادة؟ يجيب هوبز عن هذا السؤال الثاني بالتمييز بين صنفين من السيادة: سيادة المؤسسات وسيادة الاكتساب أو التملك(٧). لديكم جمهورية المؤسسات وجمهورية الاكتساب، كما أن هنالك شكلين من السيادة، وعليه فإن هنالك دول المؤسسات ودول الاكتساب وثلاثة أشكال من السيادة تأتي بطريقة ما لتعمل في أشكال السلطة المختلفة. لنأخذ أولاً الجمهوريات المؤسساتية تلك المعروفة جيداً، وإن كنتُ سأمر بسرعة على كثير من التفاصيل. ماذا [يحدث](**) في حالة الحرب، ومن أجل وقف حالة الحرب هذه، أو ـ ومرة أخرى ـ ليس الحرب ولكن التمثلات والتهديد بالقيام بالحرب؟ إن الأفراد هم الذين سيقررون. ولكن

(*) هكذا في النص الأصلي (م).
(**) هكذا في النص الأصلي (م).

ماذا يقررون؟ ليس تحويل ونقل جزء من حقوقهم وسلطتهم إلى فرد، أو إلى مجموعة. إنهم لا يقررون حتى تحويل ونقل كامل حقوقهم. إنهم يقررون إعطاء الفرد ـ أو المجموعة ـ حق تمثيلهم بشكل كلي وكامل. فلا يتعلق الأمر بالتخلي أو التفويض عن شيء يعود إلى الأفراد أو يمتلكه الأفراد، ولكن بتمثيل الأفراد ذاتهم. بمعنى أن العاهل أو السيد، وببساطة، لا يملك جزءاً من حقوقهم، وإنما سيكون في مكانهم مع سلطتهم الكلية. وكما يقول هوبز: «السيادة كما هي مشكلة، تستوعب وتتحمل وتضطلع بشخصية الجميع»[٨] وفي ظل هذا الشرط في عملية النقل، فإن الأفراد الممثلين سيكونون حاضرين في من يمثلهم، وما يفعله الممثل ـ يعني العاهل ـ فإن كل واحد منهم يجد نفسه، في الحال نفسه، يفعله. وباعتباره ممثل الأفراد، فإن العاهل يعد نموذجاً مجسداً للأفراد ذاتهم. إنها إذن فردانية مصممة ومصطنعة، ولكنها فعلية وواقعية في الوقت نفسه. وعندما يكون هذا العاهل ملكاً، فإنه بالطبع ليس أكثر من فرد، ولكن هذا لا يمنعه من أن يكون مصنوعاً باعتباره عاهلاً، وكذلك عندما يتعلق الأمر بالجماعة ـ أي حيث يتعلق الأمر بمجموعة من الأفراد ـ فإن الأمر لا يتعلق بأقل من فردانية. وهذه هي الجمهوريات المؤسساتية. ترون إذن أنه ليست هذه الآلية إلا لعبة الإرادة والميثاق والتمثيل.

لننظر الآن في الشكل الآخر لتكوين الجمهورية، للنظر في آلية الاكتساب[٩]. إنها تبدو في الظاهر وكأنها شيء آخر، وحتى يمكن القول إنها عكس آلية السيادة المؤسساتية. في حالة جمهوريات الاكتساب يبدو فعلياً أننا أمام سيادة ستتأسس على علاقات القوة الحقيقية والتاريخية والمباشرة دفعة واحدة. ومن أجل فهم هذه الآلية يجب افتراض حرب فعلية وحقيقة لا حالة بدائية للحرب. لنفرض أن إحدى هذه الدول تُهاجم من قبل دولة أخرى بحرب ومعارك حقيقية وقرارات عسكرية. لنفترض أن واحدة من الدولتين المتكونتين انهزمت أمام الأخرى: جيشها هُزم وانهار، وسيادتها تمزقت وضاعت، والعدو احتل أرضها. إننا هنا، إذن، في الموضوع الذي كنا نبحث عنه منذ البداية، أي حرب حقيقية ومعركة فعلية وعلاقات قوة قائمة. هنالك منتصرون ومنهزمون، والمنهزمون تحت رحمة المنتصرين، وتحت تصرفهم. فلننظر الآن ماذا يجري: المنهزم تحت رحمة المنتصر، بمعنى أنه يمكن للمنتصر أن يذبح المنهزم ويقضي عليه.. في حالة ما إذا قتله لن تكون هنالك أية مشكلة: ستزول بكل بساطة

سيادة الدولة لأن أفراد هذه الدولة قد ضاعوا. ولكن إذا ترك المنتصر المهزوم حياً، فماذا يحدث؟ سيحدث أحد أمرين: إما أن يتمرد المهزوم ويثور ضد المنتصر، وهذا يعني استئناف الحرب فعلياً ومجدداً، ومحاولة تغيير علاقات القوة، أو أن يقتنع المهزوم بالهزيمة التي لحقت به، وبأنه يواجه خطر الموت فعلياً، لذا فهو لا يستأنف الحرب وإنما يطيع ويعمل من أجل الآخرين، يترك أرضه للمنتصرين ويدفع لهم الجزية. وهنا نكون فعلياً في علاقة هيمنة مؤسسة وقائمة كلية على الحرب، وعلى استمرار آثار الحرب في السلم. نقول الهيمنة وليس السيادة. ولكن هوبز يقول: لا. نحن ما زلنا دائماً ضمن علاقات السيادة. لماذا؟ لأنه حالما يختار المهزوم الحياة والطاعة فإنه بذلك يكوّن السيادة ويجعل من المنتصر ممثلاً له، وأنه نصَّب عاهلاً في مكان العاهل الذي قضت عليه الحرب. ليست الهزيمة هي التي تقيم مجتمع الهيمنة والعبيد والخدم بشكل عنيف وفظ وخارج القانون، ولكن ما حدث في هذه الهزيمة، حتى بعد المعركة حتى بعد الهزيمة، هو التخلي عن الخوف، التخلي عن مخاطر الحياة. هذا ما يدخل في نظام السيادة وفي النظام التشريعي، وفي السلطة المطلقة وإرادة تفضيل الحياة على الموت: هذا هو ما يؤسس للسيادة، سيادة هي الأخرى سيادة قانونية وشرعية مثل السيادة المكونة على نمط المؤسسات والاتفاق المتبادل. وبصفة غريبة جداً، يضيف هوبز لهذين الشكلين من السيادة ـ سيادة المؤسسات وسيادة الاكتساب ـ سيادة ثالثة يقول عنها إنها قريبة من سيادة الاكتساب، ومن تلك التي تظهر عشية الحرب وبعد الهزيمة. هذا النوع من السيادة هو الذي، كما يقول، يربط الطفل بوالديه أو الابن بأبويه ـ أو بشكل دقيق جداً يربطه بأمه[١٠]. وكما يقول، إن الطفل الذي يولد يمكن لأبويه أن يتركاه يموت أو يقتلاه. إنه لا يستطيع في كل الحالات أن يحيا من دون والديه ومن دون أمه بشكل خاص. وخلال سنوات، وبشكل عفوي، ومن دون أن يشكل إرادته من خلال الإعلان عن حاجاته بالصراخ والبكاء... إلخ، فإن الطفل يطيع والديه، وسيعمل ما يُطلب منه أن يعمله، لأن من أمه ومنها فقط تقوم حياته. إذن ستمارس أمه عليه سيادتها، إلا أن هوبز يقول إنه بين رضا وقبول وموافقة الطفل هذه (قبول لا يمر حتى عبر إرادة معبّر عنها أو من خلال عقد) على سيادة الأم من أجل أن يحفظ حياته كذلك كانت حياة المهزومين عشية هزيمتهم، فليس هنالك فرق في الطبيعة. إن ما أراد هوبز أن يبينه هو أن ما هو مُقرّر في تأسيس السيادة ليس

نوعية الإرادة وليس حتى شكل تعبيرها ولا مستواها. فلا يهم إن كان السيف على الرقبة، وليس مهماً أن نستطيع أو لا نستطيع التعبير علناً عن إرادتنا. يجب ويكفي لكي تكون هنالك سيادة أن تكون هنالك إرادة جذرية، تجعلنا نريد أن نحيا حتى إذا اقتضى الأمر الاستعانة بإرادة الآخر.

السيادة تنشأ إذن انطلاقاً من شكل جذري للإرادة، حتى وإن كان مردود هذا الشكل قليلاً. لأن هذه الإرادة مرتبطة بالخوف، والسيادة لا تنشأ أبداً من فوق أو من أعلى، أي بقرار من القوي، من المنتصر أو من الوالدين. السيادة تنشأ دائماً من الأسفل، من إرادة الذين يخافون. حتى وإن كان من الممكن أن تظهر قطيعة بين الشكلين الكبيرين للجمهورية (تلك المتعلقة بالمؤسسة والتي ظهرت من خلال علاقة تعاون وتلك المكتسبة والتي ظهرت من خلال المعركة)، بين هذه وتلك تظهر هوية عميقة من الميكانيزمات أو الآليات. سواء تعلق الأمر بالاتفاق أو بالمعركة أو بعلاقة الآباء ـ الأبناء، فإنه في كل الأحوال سنجد نفس السلسلة: إرادة، خوف، وسيادة. ولا يهم إن كانت هذه السلسلة قد انطلقت من حساب ضمني أو من إرادة في العنف، أو من حادث طبيعي؛ لا يهم إن كان الخوف هو الذي أنجب الدبلوماسية اللامتناهية أو الخوف من خنجر على الرقبة أو صراخ طفل. وفي كل الأحوال، تكون السيادة قد تأسست. وفي الأخير فإن كل شيء يمضي وكأن هوبز، وبعيداً عن أن يكون منظّراً للعلاقات بين الحرب والسلطة السياسية، قد أراد إقصاء الحرب بوصفها واقعة تاريخية، وكأنه أراد إقصاءها من أصل السيادة. يوجد في **اللويثيان** جانب كامل من خطاب يقتضي قوله: لا يهم كثيراً إن غَلبنا أم غُلبنا، لا يهم كثيراً إن هُزمنا أم لا، فهنالك في كل الأحوال آلية واحدة أو ميكانيزم واحد بالنسبة لكم أيها المهزمون. إنها نفس الآلية التي نجدها في الحالة الطبيعية، في دستور الدولة، أو التي نجدها أيضاً، وبشكل طبيعي، في العلاقة الأكثر امتداداً وطبيعية، أي تلك العلاقة التي نجدها بين الآباء والأبناء. يجعل هوبز من الحرب ومن حدث الحرب ومن علاقات القوة المتمظهرة في فعل المعركة، عاملاً محايداً في نشأة وتأسيس السيادة. ففعل تأسيس السيادة لا يعرف الحرب. أما أن تكون هنالك حرب أولاً، فإن هذا التأسيس في جميع الأحوال سيقام بنفس الطريقة. إن خطاب هوبز هو بالأساس نوع من «لا» للحرب: ليست هي الحقيقة التي تلد الدول، ليست هي التي توجد مكتوبة في علاقات السيادة أو التي ترافق السلطة المدنية، وفي هذه التفاوتات ـ

اللاتماثلات الداخلية لعلاقات القوة التي تظهر في فعل المعركة ذاته.

من أين جاء هذا المشكل: لمن يتوجه هذا الإقصاء للحرب وما الجدوى منه، بما أنه لم يكن في أساس النظريات القانونية للسلطة؟ لماذا يرفض هوبز الحرب بعناد شديد ما دامت أنها لم تقم بهذا الدور التأسيسي؟ من هو العدو الأساسي، الذي يتوجه إليه خطاب هوبز، عندما يكرر ذلك بإلحاح بواسطة خطة وخطاب. أعتقد أن ما يتوجه إليه خطاب هوبز، ليس، إذا أردتم، نظرية محددة ومعينة، شيئاً مثل الخصم أو الشريك في السجال. في المرحلة التي كتب فيها هوبز، كان هنالك شيء يمكن أن نسميه المقابل الاستراتيجي لا الخصم. بمعنى: على الأقل جزء أو نوع من مضمون الخطاب هو الذي يجب رفضه وليس نوعاً من اللعبة الخطابية، أو نوعاً من الاستراتيجية السياسية والنظرية التي أراد هوبز إقصاءها وجعلها مستحيلة أو غير ممكنة. ما أراده هوبز إذن ليس رفض وإنما إقصاء هذا المقابل الاستراتيجي وجعل الأمر غير ممكن، وتلك كيفية لتوظيف وتشغيل المعرفة التاريخية في الصراع السياسي. وبدقة أكثر، المقابل الاستراتيجي للويثيان هو، في اعتقادي، الاستعمال السياسي في الصراعات الحالية لنوع من المعرفة التاريخية الخاصة بالحروب والاجتياحات والنهب ونزع الملكية والحجر والمصادرة والسلب والابتزاز والاغتصاب، وآثار كل ذلك على التصرفات الحربية، على المعارك والصراعات الحقيقية والواقعية داخل القوانين والمؤسسات التي يظهر أنها تنظم السلطة.

بكلمة، ما أراد هوبز إقصاءه هو الغزو واستعمال واقعة الغزو في الخطاب التاريخي وفي الممارسة السياسية. إن الغزو هو العدو اللامرئي للويثيان. هذا الإنسان الاصطناعي الضخم الذي يرعب كل المفكرين في القانون والفلسفة، غول الدولة هذا، الشبح الكبير المرسوم على الصفحة الأولى من كتاب هوبز، **اللويثيان**، الذي يمثل الملك بسيف مشهر وعصا في اليد ويفكر بعمق شديد. وعليه فإن الفلاسفة الذين وبخوا هوبز كثيراً كانوا يحبونه كثيراً، وحتى الورعون سُحروا من وقاحته. فلقد أعطى الحرب طابعاً إعلانياً ونشرها في كل مكان، من البداية إلى النهاية، رغم أنه كان يقول في الواقع عكسه. يقول الحرب أو اللاحرب، خسارة أم ربح، غزو أم اتفاق: «لقد أردتموها أنتم، أيها الأفراد الذين أنشأتم السيادة التي تمثلكم. إذن لا تضجروا أبداً باجتراراتكم التاريخية: في نهاية الغزو (إذا أردتم حقاً أن يكون هنالك غزو) فإنكم ستجدون أيضاً العقد في الإرادة

الخائفة للأفراد». وهكذا يكون مشكل الغزو محلولاً. [...][*] في الواقع، إن هذا الخطاب يطمئن لأنه يعمل دائماً بخطاب العقد والسيادة، بمعنى خطاب الدولة. بالتأكيد، لقد لاحظنا عليه، ولاحظنا عليه بشكل ساطع، تعاطيه الكبير بالدولة. ولكن، قبل كل شيء يستحسن بالفلسفة والقانون، بالخطاب الفلسفي ـ القانوني، أن يعطي الكثير للدولة لأنه لم يعطها الشيء الكثير. وكلما وبخناه بأنه أعطى الكثير للدولة، نكون قد اعترفنا بأنه تآمر مع عدو ما ماكر وبربري.

العدو ـ أو بالأحرى خطاب العدو الذي يتوجه إليه هوبز ـ هو ذلك الذي نسمعه في الصراعات المدنية التي شقت الدولة في إنجلترا في ذلك الوقت. إنه خطاب على شكلين: الأول يقول: «نحن الغزاة وأنتم المغلوبين. قد نكون أجانب، ولكنكم الخدم». وبأي شيء يجيب الشكل الآخر: «قد نكون مغزوين ولكن لن نبقى كذلك. إننا في بيتنا وفي أرضنا وستخرجون». إنه خطاب الصراع والحرب الأهلية الذي تآمر عليه هوبز وعوّضه بالعقد خلف كل حرب وكل غزو وبذلك أنقذ نظرية الدولة. من هنا تلك الواقعة المؤكدة، وهي أن فلسفة القانون قد أعطت لاحقاً وكمكافأة لهوبز لقب المشيخة sénatorial وأبي الفلسفة السياسية. وأنه عندما كان مقر السلطة مهدداً، كانت هنالك أوزة une oie أيقظت الفلاسفة النيام، وهذه الأوزة هي هوبز.

هذا الخطاب (أو بالأحرى هذه الممارسة) الذي يتوجه ضده هوبز بجدار من اللويثيان، يبدو لي أنه ظهر ـ لأول مرة، بأبعاده الأساسية وحدّته السياسية ـ في إنجلترا، ومن دون شك بتأثير من التقاء ظاهرتين: الأولى هي نضج الصراع السياسي للبورجوازية ضد الملكية المطلقة من جهة والأرستقراطية من جهة أخرى، ثم هنالك الظاهرة الأخرى التي انضافت إلى الأولى وهي الوعي الذي كان حياً ونشطاً جداً منذ قرون في الطبقات الشعبية الواسعة وذلك منذ الواقعة التاريخية والتمزق القديم الذي أحدثه الغزو.

هذا الحضور للغزو النورماندي بقيادة وليم الغازي[**]، الذي حدث في سنة ١٠٦٦ في هاستينغز، برز في صور وأشكال وطرق مختلفة في المؤسسات والتجارب التاريخية للسياسيين الإنجليز. إنها تظهر ابتداء، وبعلنية كبيرة، في

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

(**) William The Conqueror أو بالفرنسية: Guillaume le conquereur (م).

طقوس السلطة، بما أنه إلى غاية هنري السابع، أي حتى بداية القرن السادس عشر، كانت العقود الملكية تحدد جيداً أن ملك إنجلترا يمارس سيادته بفضل حقوق الغزو. وكان يعتبر نفسه وريث حق غزو النورمانديين. وأن هذه الصيغة لم تختف إلا مع هنري السابع. كما أن هذا الحضور للغزو، يبرز أيضاً في ممارسة القانون، في العقود والإجراءات التي تدار أو تكتب بالفرنسية حيث النزاع كان دائماً وثابتاً بين المحاكم السفلى والمحاكم الملكية، وحيث كانت القوانين تصاغ من الأعلى وبلغة أجنبية. كان القانون في إنجلترا علامة على الحضور الأجنبي، ودلالة على أمة أخرى. ولحقت بهذه الممارسة القانونية المصاغة بلغة أجنبية، ما أسميه بـ "المعاناة اللغوية" للذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم قانونياً بلغتهم الخاصة، كما كانت هنالك صورة وشكل أجنبي للقانون. وفي ظل هذه الإجراءات المضاعفة، أصبحت ممارسة القانون غير ممكنة. من هنا تلك المطالبة التي نجدها باكراً في العصر الوسيط الإنجليزي: «نريد قانوناً خاصاً بنا، قانوناً مصاغاً بلغتنا ويوحدنا في القاعدة، وانطلاقاً من القانون المشترك الذي يعارض القوانين الخاصة بالملك». يظهر الغزو في تركيبة مجموعتين خائفتين متنافرتين: من جهة مجموعة خرافات السكسون التي كانت أساساً خرافات شعبية ومعتقدات أسطورية (عودة الملك هارولد Harold وعبادة الملوك المقدسين مثل الملك إدوارد Edouard) وحكايات شعبية من نمط روبن هود(*) (في هذه الأسطورة، تعرفون، أن ولتر سكوت Walter Scott ـ أحد كبار ملهمي ماركس[11] ـ قد استمد آيفنهو(**) وعدداً من الروايات[12] مما كانت تُعتبر تاريخياً أساسية في الوعي التاريخي للقرن التاسع عشر). في مقابل هذه المجموعة الخرافية والأسطورية والشعبية نجد، بالعكس، مجموعة من الخرافات الأرستقراطية والملكية الكلية التي تطورت في بلاط ملوك النورمانديين وأعيد تنشيطها في القرن السادس عشر، في زمن تطور الملكية المطلقة عند آل تيودُر les Tudor. يتعلق الأمر أساساً بخرافة "حلقة الملك آرثر" cycle arthurien[13]. إنها بالتأكيد ليست خرافة نورماندية ولكنها خرافة ليست ساكسونية. إنها إعادة تنشيط للخرافات السلتية القديمة التي وجدت من قبل النورمانديين أسفل الطبقة الشعبية الساكسونية ذاتها. هذه الخرافات السلتية تم تنشيطها من قبل النورمانديين لصالح

(*) Robin Hood أو بالفرنسية: Robin des Bois (م).

(**) Ivanhoe أو بالفرنسية: Ivanhoé (م).

الأرستقراطية والملكية النورماندية بسبب العلاقات المتعددة التي كانت بين النورمانديين في بلدهم الأصلي ومقاطعة البروتان والبروتانيين Bretagne et les Bretons: إن هنالك إذن مجموعتين أسطوريتين قويتين، حولهما تحلم إنجلترا بماضيها وتاريخها، وإن تم ذلك بشكلين مختلفين كلية.

وأكثر من هذا، فإنما يسجل حضور الغزو في إنجلترا هو ذاكرة تاريخية من التمردات، كان لكل واحد منها آثار سياسية محددة. بعض هذه التمردات كان لها ميزة عرقية من دون شك وبارزة جداً، كتمرد مونموث Monmouth على سبيل المثال[١٤]. البعض الآخر (مثل تلك الحركة التي سميت بالميثاق الكبير)[*] وأدت إلى الحد من السلطة الملكية وإلى إجراءات خاصة في طرد الأجانب (لكن النورمانديين بدرجة أقل من البواتوفيين poitevins والأنجفيين angevins.. وهكذا) ونادت بحق الشعب الإنجليزي في طرد الأجانب. إذن هنالك سلسلة كاملة من العناصر التي تسمح بترميز التقابلات الاجتماعية الكبرى في الأشكال التاريخية للغزو وهيمنة عرق على عرق آخر. هذه الرمزية، أو العناصر التي تسمح به، كانت قديمة. نجدها سابقاً في العصر الوسيط وفي المدونات الإخبارية les chroniques في شكل جمل مثل هذه الجملة: «تنحدر الشخصيات الرفيعة لهذا البلد من النورمانديين أما الرجال الوضيعين فمن أبناء الساكسون»[١٥] بمعنى أن المنازعات ـ السياسية والاقتصادية والتشريعية أو القانونية ـ كانت تسببها هذه العناصر التي عدَّدتها، متمفصلة بسهولة مع رمزية الخطاب أو الخطابات التي كانت تقابل أو تعارض خطاب الأعراق. وبكيفية منطقية جداً، في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، عندما ظهرت الأشكال السياسية الجديدة للصراع بين البورجوازية من جهة والأرستقراطية والملكية من جهة أخرى (وتم التعبير عن ذلك بلغة صراع الأعراق) [هذه النزاعات][**]... هذا النوع من الرمزية أو، على الأقل، العناصر المستعادة من هذا الرمزية، قد لعبت دورها ووُظفت بشكل كامل. وإذ أقول رمزية، فلأن نظرية الأعراق لم تشتغل ولم تعمل بوصفها أطروحة خاصة لفريق ضد فريق آخر إلا في ذلك الانفلاق الخاص بالأعراق وفي نظام تقابلهما. كان الأمر يتعلق بوسيلة خطابية وسياسية، تسمح في الوقت نفسه لهذا وذاك بصياغة أطروحاته الخاصة. فلقد جرت المناقشات

(*) Magna Carta أو بالفرنسية: La grande charte (م).

(**) هكذا في النص الأصلي (م).

القانونية ـ السياسية حول حقوق العاهل وحقوق الشعب في إنجلترا في القرن السادس عشر انطلاقاً من هذه اللغة المتصلة بحدث الغزو وعلاقة هيمنة عرق على عرق والتمرد أو الثورة ـ أو التهديد الدائم بالتمرد والثورة ـ للمغلوبين على الغالبين. وهنا فإنكم تجدون نظرية الأعراق، أو موضوع الأعراق، في مواقف الملكية المطلقة كما تجدونه عند البرلمانيين كما في المواقف المتطرفة للممهدين Levellers أو الحفارين Diggers.

تجدون أولوية الغزو والهيمنة مصاغة فعلياً فيما أسميه بكلمة: "خطاب الملك". عندما يعلن جاك الأول Jaques I في الغرفة المنجّمة أن الملوك يجلسون على عرش الإله[١٦]، فإنه يستعمل مرجعية نظرية لاهوتية ـ سياسية للحق الإلهي. ولكن بالنسبة له، هذا الانتقاء الإلهي ـ الذي يجعل منه فعلياً ملك إنجلترا ـ كانت له علامة وكفالة وضمانة تاريخية في انتصارات النورمانديين. وعندما كان ملكاً لإسكتلندا، كان يقول بأن النورمانديين امتلكوا [إنجلترا وأن قوانين المملكة هم الذين أسسوها[١٧]] ـ وهو ما أدى إلى نتيجتين: الأولى، أن إنجلترا قد تم امتلاكها، وعليه فإن كل الأراضي الإنجليزية تعود إلى النورمانديين وإلى رؤساء النورمانديين، أي إلى الملك. فهو باعتباره رئيساً للنورمانديين، فإن الملك يعد بالفعل حائزاً أو مالكاً للأرض الإنجليزية. ثانياً، لم يكن القانون هو القانون المشترك لمختلف فئات الشعب، وإنما القانون هو العلامة ذاتها على السيادة النورماندية، فهم الذين أقاموا القانون وسيكون القانون بطبيعة الحال من أجلهم. وبتخويل قد يبدو معرقلاً بشكل مقبول للخصوم، فإن الملك، أو القائلين بخطاب الملك، يظهرون تماثلاً غريباً جداً ومهماً في نفس الوقت. ويعتقد أن بلاكوود Blackwood هو الذي صاغها لأول مرة في عام ١٥٨١، في نصّ يسمى *Apologia pro regbus* حيث يقول فيه شيئاً مثيراً للفضول، يقول: «في الواقع، يجب فهم وضعية إنجلترا في مرحلة الغزو النورماندي كما نفهم وضعية أميركا أمام القوى التي لا نسميها بعد بالاستعمارية أو الكولونيالية. كان النورمانديون في إنجلترا مثل ما هو الحال بالنسبة للأوروبيين حالياً في أميركا». يقيم بلاكوود مقارنة بين وليم الغازي وشارل الخامس، ويقول عن شارل الخامس: «لقد أخضع بالقوة جزءاً من الهند الغربية، وترك للمغلوبين أملاكهم ليس كحق ملكية خاصة Nue-propriéte ولكن وببساطة كحق انتفاع ومقابل جعالات. وهكذا فإن ما فعله شارل الخامس في أميركا شرعي تماماً. وما دمنا

نقوم بنفس الشيء، فإنه لا داعي لأن نخطئ ونقول إن النورمانديين قد قاموا بذلك في إنكلترا. النورمانديون أقاموا في إنجلترا بنفس الحق الذي نقيم به في أميركا، أقصد حق الاستعمار»(١٨).

ولدينا في نهاية القرن الرابع عشر، حتى وإن لم تكن المرة الأولى فإنها على الأقل، وفيما أعتقد، فإننا نجد هنالك نوعاً من العودة والرجوع إلى البنى التشريعية ـ السياسية الغربية للممارسة الاستعمارية. لا يجب أن ننسى أن الاستعمار، بتقنياته وبأسلحته السياسية والقانونية والتشريعية، قد استطاع نقل نماذج أوروبية إلى قارات أخرى، ولكن كانت له آثار على آليات السلطة في الغرب ذاته، وخاصة في الأجهزة ومؤسسات وتقنيات السلطة. هنالك سلسلة كاملة من النماذج الاستعمارية التي تم حملها إلى الغرب، وجُعل الغرب يطبق على نفسه شيئاً ما مثل الاستعمار؛ إنه استعمار داخلي.

وعليه نسأل: كيف يشتغل موضوع تقابل وتعارض الأعراق داخل خطاب الملك. [. . .](*) أو الكيفية التي رفض بها البرلمانيون أهداف الملكية المطلقية، التي تتمفصل هي الأخرى مع الثنائية الخاصة بالأعراق وواقعة الغزو؟ إن تحليل البرلمانيين يبدأ بطريقة مفارقة وبنوع من إنكار ورفض للغزو، أو بالأحرى بنوع من تغليف وتقنيع للغزو، وفي شكل تمجيد لوليم الغازي ولشرعيته. هاكم كيف يقيمون تحليلاتهم. يقولون: لا يجب أن نخطئ ـ وهكذا سترون كم نحن قريبون من هوبز ـ إن معركة هاستينغز ليست هي المهمة، وإنما المهم هو أن وليم كان هو الملك الشرعي. ولقد كان ملكاً شرعياً لأنه ببساطة (وهنا ننبش بعض الوقائع التاريخية أو عدداً من الأحداث التاريخية سواء كانت صحيحة أم خاطئة) وقبل موت إدوارد المعترف(**) الذي عيَّن بشكل مؤكد وليم كوريث له، قد أخذ عهداً بأنه لن يصبح ملك إنجلترا وأنه سيتنازل عن العرش ويقبل بأن يعتلي وليم عرش إنجلترا. وعلى كل حال، فإن هذا لن يحدث ما دام هارولد قد توفي في معركة هاستينغز، وليس هنالك وريث شرعي ـ إذا اعتمدنا على شرعية هارولد ـ والنتيجة فإن التاج يرجع طبيعياً إلى وليم، بحيث إن وليم لم يجد نفسه غازياً أو فاتحاً لإنجلترا، ولكن وجد نفسه وريث حقوق، ليست حقوق الغزو ولكن

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

(**) Edward the Confessor أو بالفرنسية: Edouard le Confesseur (م).

حقوق المملكة الإنجليزية كما هي موجودة أو قائمة. وجد نفسه وريث مملكة مرتبطة بعدد معين من القوانين، ووريث سيادة محددة بقوانين النظام الساكسوني. وهذا يعني أن من يعطي الشرعية، في هذا التحليل، لمملكة وليم هو نفسه الذي يحدّ من سلطته. ويضيف البرلمانيون أنه لو كان الأمر يتعلق بغزو، ولو أن معركة هاستينغز هي التي أدخلت فعلاً علاقة هيمنة النورمانديين على الساكسون، فإن الغزو لن يستطيع البقاء والصمود. كيف تريدون ـ يقول البرلمانيون ـ أن بضع عشرة ألف من النورمانديين البؤساء الضائعين في الأراضي الإنجليزية يستطيعون أن يضمنوا فعلياً سلطة دائمة؟ سيتم قتلهم أو اغتيالهم في مخادعهم عشية المعركة. ولكن، وعلى الأقل في المرحلة الأولى، لم تكن هنالك تمردات كبيرة، وهو ما يثبت ويؤكد ويدلل على أن المنهزمين لم يعتبروا أنفسهم منهزمين وإنما محتلون من قبل المنتصرين، ولكنهم يعترفون فعلياً بأن النورمانديين أناس يمكن أن يمارسوا السلطة عليهم. وهكذا، وبهذه الموافقة وبعدم مقاتلة النورمانديين ومن دون التمرد عليهم، فإنهم وافقوا على مملكة وعرش وليم. ووليم نفسه قد حلف اليمين وتم تتويجه من قبل أسقف يورك. لقد أعطيناه التاج وقد التزم، في هذا الحفل، باحترام القوانين التي يقول عنها الإخباريون بأنها قوانين قديمة وجيدة، مقبولة ومؤكدة. لقد كانوا إذن مرتبطين بهذا النظام الملكي الساكسوني الذي كان سابقاً عليهم.

في نص يُسمى *Argumentum Anti-Normannicun*[١٩]، وهو النص الذي يمثل هذه الأطروحة، نرى ما يشبه صورة، يمكن مقارنتها بصورة اللويثيان، مرسومة على النحو الآتي: في اليافطة، هنالك معركة وفيلقان عسكريان (يتعلق الأمر بطبيعة الحال بالنورمانديين والساكسون في هاستينغز) وفي وسط الفيلقين، هنالك جثة الملك هارولد، مما يعني أن مملكة الساكسون الشرعية قد ضاعت فعلياً. وتحتها هنالك مشهد كبير، يمثل وليم في حالة التتويج. ولكن هذا التتويج وضع على الشكل الآتي: تمثال يسمى بريطانيا Britannia يمد وليم بورقة مكتوب عليها "قوانين إنجلترا"[٢٠]. يتسلم الملك وليم التاج من أسقف يورك، في الوقت الذي يمد له رجل كنيسة آخر ورقة بها "يمين الملك"[٢١] بحيث أصبح وليم بهذه الصورة فعلياً ليس غازياً كما يحاول أن يوحي بذلك، بل الوريث الشرعي، ووريث سيادة محددة بقوانين إنجلترا وباعتراف الكنيسة واليمين الذي أداه.

كتب وينستون تشرشل، الذي عاش في القرن السابع عشر، في سنة ١٦٧٥ ما نصّه: «لم يغزُ وليم إنجلترا، وإنما الإنجليز هم الذين غزوا وليم»[٢٢]. إنه ببساطة وبعد هذا التحول ـ الشرعي جداً ـ لسلطة الساكسون إلى الملك النورماندي، يقول البرلمانيون، بدأ الغزو الحقيقي، بمعنى لعبة نزع الملكية والحيازة والتعسف والتعدي. وعليه، فإن الغزو هو هذا التحول الكبير الذي رافق إقامة النورمانديين ونظّم في إنجلترا ما يسمى في ذلك الوقت وبشكل دقيق النورماندية Normanisme أو النير النورماندي[*][٢٣]، أي نظام سياسي قائم على التفاوت ويعمل لصالح الأرستقراطية والمملكة النورماندية بشكل كامل. وضد هذه النورماندية ـ وليس ضد وليم ـ حدثت كل تمردات وثورات العصر الوسيط؛ وضد هذه التجاوزات المرتبطة بالمملكة النورماندية، تم فرض حقوق البرلمان الموروثة حقيقة من التقليد الساكسوني. وضد هذه النورماندية بعد معركة هاستينغز ومجيء وليم، ناضلت المحاكم السفلى من أجل فرض القانون المشترك Common Law[**][٢٤] ضد القوانين والتشريعات الملكية. وضده أيضاً كان النضال جارياً وقائماً في القرن السابع عشر.

فما هو هذا القانون الساكسوني القديم، الذي نرى أن وليم قد قبله فعلياً، وإن أراد النورمانديون تغييره في السنوات التي تلت الغزو، وجرت محاولة لإقامته مع الميثاق الكبير وتأسيس البرلمان وثورة القرن السابع عشر؟ إنه نوع من القانون الساكسوني. وهنا لعب أحد المشرّعين ويسمى كوك Coke دوراً هاماً ومؤثراً، وكان يعتقد أنه اكتشف، وهو قد اكتشف فعلاً، مخطوطاً من القرن الثالث عشر، يعتقد أنه الصياغة القديمة لقوانين الساكسون[٢٥]، وكان يحمل عنوان **مرآة العدالة**[***][٢٦] ويعرض لعدد من الممارسات التشريعية، وللقانون الخاص والعام، في العصر الوسيط. ولقد وظفها كوك بوصفها القانون الساكسوني. قُدم هذا القانون الساكسوني في الوقت نفسه باعتباره قانوناً جديداً وأصيلاً من الوجهة التاريخية. من هنا أهمية المخطوطة للشعب الساكسوني الذي كان يختار وينتخب رؤساءه أو قادته، وكان له قضاته[٢٧]، ممن كانوا لا يعترفون بسلطة الملك إلا في وقت الحرب، باعتباره قائداً للحرب وليس أبداً بوصفه

(*) Norman Yoke أو Norman Bondage، بالفرنسية: Joug Normand (م).

(**) القانون القائم على العادات والتقاليد. بالفرنسية: La Loi Commune (م).

(***) Mirror of Justice، بالفرنسية: Miroir de Justice (م).

ممارساً لسيادة مطلقة من دون رقابة على الجسد الاجتماعي. يتعلق الأمر إذن بصورة تاريخية يُحاوَل ـ بواسطة أبحاث حول أقدمية القانون ـ إثباتها في شكل تاريخي محدد. ولكن في الوقت نفسه، يظهر هذا القانون الساكسوني ويتميز بوصفه تعبيراً عن العقل الإنساني ذاته في حالته الطبيعية. إن مشرِّعاً مثل سلدن Selden[٢٨] على سبيل المثال، يلاحظ أنه قانون مدهش وقريب جداً من العقل الإنساني، بما أنه في نظامه المدني يشبه تقريباً قانون أثينا وفي نظامه العسكري يشبه تقريباً قانون إسبرطة، وأما مضمون القوانين الدينية والأخلاقية فإن الدولة الساكسونية قريبة من شرائع موسى. وعليه فإن كانت القوانين مشتقة من أثينا وإسبرطة وموسى، فإن دولة الساكسون دولة خالصة، وإن «الساكسون يتنبؤون» (لقد قيل هذا في نص يعود إلى سنة ١٦٤٧): «إنهم مثل اليهود قليلاً، يتميزون عن كل الشعوب الأخرى: قوانينهم مشرفة باعتبارها قوانين وحكومتهم مثل مملكة الرب، حيث النير يسير والثقل خفيف»[٢٩]. وحتى التاريخية التي نعارض بها مطلقية آل ستيوارت تسقط في نوع من الطوباوية التأسيسية، حيث تتلاقى في الوقت نفسه نظرية القوانين الطبيعية بنموذج تاريخي قديم وحلم بمملكة الرب. وطوباوية هذا القانون الساكسوني، والمفترض أنه معترف به من قبل العرش أو المملكة النورماندية، هو الذي سيصبح القاعدة القانونية للجمهورية الجديدة التي يرغب البرلمانيون في تأسيسها.

إن واقعة الغزو هذه، ستجدونها للمرة الثالثة، ولكن هذه المرة في الموقف الراديكالي للذين كانوا معارضين ليس فقط للمملكة أو للعرش ولكن كذلك للبرلمانيين، أي في خطاب البورجوازية الصغيرة، أو إذا أردتم، في الطبقة الأكثر شعبية، عند الممهدين والحفارين، .. إلخ. ولكن هذه المرة لن تذهب التاريخية إلا إلى الحدود القصوى في الوقوع في هذا النوع من طوباوية القوانين الطبيعية التي حدثتكم عنها قبل قليل. سنجد بالأساس عند الممهدين، في أسفل الرسالة، الأطروحة نفسها الخاصة بالملكية المطلقة. يقول الممهدون: «فعلاً، إن المملكة على حق عندما تقول إن هنالك اجتياحاً، وهزيمة وغزواً. صحيح، هنالك غزو، ويجب الانطلاق من هنا. ولكن الملكية المطلقة تستعمل واقعة الغزو من أجل أن يكون لها الأساس الشرعي لحقوقها. بالنسبة لنا، على العكس، ما دمنا نرى [أن هنالك][*] غزواً، ما دام هنالك فعلاً هزيمة الساكسون أمام النورمانديين، فلا

(*) هكذا في النصّ الأصلي (م).

يجب اعتبار هذه الهزيمة وهذا الغزو أبداً نقطة بداية الحق ـ الحق المطلق ـ ولكن حالة اللاحق أو اللاقانون الذي يضرب لاشرعية جميع القوانين والتفاوتات الاجتماعية التي تميز الأرستقراطية، ونظام المُلكية.. إلخ». وكل القوانين السارية المفعول في إنجلترا، لا يجب اعتبارها فاسدة أو ناقصة بل يجب اعتبارها، وهذا ما نقرؤه في نص لجون وور John Warr، في كتابه: **فساد ونواقص القوانين الانجليزية** بمثابة «حيل، وشراك وخبث»[٣٠]. إن القوانين شراك وحيل: إنها لا تشكل حدوداً للسلطة، ولكنها وسائل للسلطة؛ وهي ليست إمكانية لإقامة العدل، ولكنها وسائل لخدمة المصالح. وعليه، فإن الهدف الأول للثورة هو أن يتم إلغاء جميع القوانين ما بعد النورمانديين، ما دامت تضمن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة النير النورماندي. يقول ليلبورن Lilburn: القوانين تم تشريعها من قِبَل الغزاة[٣١]، والمحصلة يجب إلغاؤها من الجهاز القضائي كلية.

ثانياً، إلغاء كذلك لكل الاختلافات والتفاوتات والتمايزات القائمة بين الأرستقراطية ـ ليس فقط الأرستقراطية، ولكن الأرستقراطية والملك، لأن الملك كذلك أرستقراطي ـ وبقية الشعب، لأن النبلاء والملك ليسوا في علاقة حماية مع الشعب ولكن في علاقة نهب وسرقة قائمة ودائمة. ليست الحماية الملكية التي تشمل الشعب، وإنما هو ابتزاز النبلاء والأشراف، والذي يستفيد منه الملك ويضمن بقاءه. يقول ليلبورن إن وليم وخلفاءه، قد جعلوا من رفاقهم، أدوقة وبارونات ولوردات بقطع الطرق والسرقة والنهب[٣٢]. وبالتالي، فإن نظام الملكية ما زال حالياً نظام حرب واحتلال وحجز ونهب. كل علاقات الملكية ـ وكذلك النظام التشريعي ـ يجب إعادة النظر فيه جذرياً. وكل العلاقات الملكية باطلة ما دامت ناتجة من واقعة الغزو.

ثالثاً، لدينا ـ يقول الحفارون ـ الدليل بأن الحكومة والقوانين وقانون الملكية ليست إلا استمراراً للحرب وللاجتياح وللهزيمة، وأن الشعب قد فهم دائماً بأن هذه الحكومات والقوانين وعلاقات الملكية أثر من آثار الغزو. ولقد ندد الشعب دائماً وبكيفية ما، بالنهب الملكي وبابتزاز القوانين وهيمنة الحكومة. ولقد بيَّن ذلك بكل بساطة لأنه لم يتوقف عن التمرد والثورة ـ والثورة أو التمرد ليس شيئاً آخر غير الحرب أو أنه الوجه الآخر للحرب، وإن كان الوجه الدائم والظاهر هو القانون والسلطة والحكومة. وعليه، فإن القانون والسلطة والحكومة، ما هي إلا حرب، حرب البعض ضد البعض الآخر، والتمرد أو الثورة لا تشكل قطيعة

مع النظام والسلم والقوانين. سيكون هذا التمرد أو الثورة، الوجه المغاير للحرب التي تشنها الحكومة باستمرار. الحكومة هي حرب البعض ضد البعض الآخر. وكذلك سيكون التمرد أو الثورة، حرب البعض ضد البعض. بالتأكيد، إن التمردات أو الثورات، لم تؤدِ ولم تفلح ولم تنجح حتى الآن، ليس لأن النورمانديين قد ربحوا الحرب ولكن لأن الأثرياء قد استفادوا من النظام النورماندي وقدموا له المساعدة وخانوا شعبهم. فهنالك خيانة الأغنياء والكنيسة أو، بتعبير آخر، لقد حدثت خيانة من قبل الأثرياء والكنيسة. وحتى هذه العناصر التي يقوم البرلمانيون بإظهارها بوصفها حداً من القانون النورماندي - حتى الميثاق الكبير، البرلمان، ممارسة المحاكم - كل هذا يشكل أساساً نظام النورمانديين وابتزازهم الذي يدار بمساعدة جزء من الشعب المفضل والثري الذي خان قضية الساكسون والتحق بالجانب النورماندي. بالفعل، إن ما يظهر على أنه تنازل لم يكن إلا خيانة وحيلة حربية. وبالنتيجة، وبعيداً عن القول مع البرلمانيين، يجب الاستمرار في سن القوانين ومنع الملكية المطلقة من أن تتفوق، فإن الممهدين والحفارين سيقولون إنه يجب التحرر من القوانين بالحرب التي تستجيب للحرب. يجب القيام بحرب أهلية حتى النهاية ضد سلطة النورمانديين.

من هنا فإن خطاب الممهدين سيتفرع إلى اتجاهات ما زالت غير مكتملة في معظمها. أحد هذه الاتجاهات هو الاتجاه التيولوجي - العرقي، وهو اتجاه قريب من الطريقة البرلمانية أي: «عودة إلى القوانين الساكسونية التي هي قوانيننا وهي قوانين صحيحة لأنها قوانين طبيعية». ثم ظهر شكل آخر من الخطاب، والذي بقي في حالة ترقب وانتظار وقلق، خطاب يقول: النظام النورماندي نظام النهب والابتزاز، إنه عقوبة الحرب، وماذا نجد يا ترى في ظل هذا النظام؟ نجد، تاريخياً، القوانين الساكسونية. إذن، أفلا نستطيع إقامة التحليل نفسه على القوانين الساكسونية؟ ألم تكن القوانين الساكسونية هي الأخرى عقوبة حرب، وشكلاً من النهب والابتزاز؟ أليس النظام الساكسوني نظام هيمنة مثله مثل النظام النورماندي؟ ألا يجب، في المحصلة، الذهاب بعيداً والقول - هذا ما نجده في بعض نصوص الحفارين[٣٣] - إن الهيمنة تبدأ أساساً مع كل شكل من أشكال السلطة، بمعنى أنه لا يوجد شكل تاريخي للسلطة، أياً كان، لا نستطيع تحليله بمفردات هيمنة البعض على البعض الآخر؟ بالتأكيد، فإن هذه الصياغة تبقى معلقة وفي حالة ترقب. إننا نجدها في جمل نهائية، لم تقدم تحليلات تاريخية

فعلية أو ممارسة سياسية منسجمة. ولكن هذا لا يقلل من أنكم ترون هنا ولأول مرة تشكّل فكرة هي أن كل قانون مهما كان، وأي شكل من السيادة مهما كانت، وأي نمط من السلطة مهما كانت، يجب أن تُحلل ليس بلغة القانون الطبيعي والسيادة ولكن كحركة لانهائية ـ ولانهائية تاريخياً ـ لعلاقات هيمنة البعض على البعض الآخر.

إذا كنت قد ألححت كثيراً على هذا الخطاب الإنجليزي حول حرب الأعراق، فلأنني أعتقد أنه يعمل وفقاً للنموذج السياسي والتاريخي، وأنه برنامج للعمل السياسي والمعرفة التاريخية، وأنه يشكل مخططاً زوجياً يقوم على تعارض بين الأغنياء والفقراء، وأنه يوجد سلفاً ومن دون شك، وأنه قد سبق وأن أدركته فعلياً مجتمعات العصور الوسطى وكذلك المدن الأثينية. ولكن لم يكن هذا المخطط الزوجي، ببساطة، طريقة وكيفية للإعلان عن احتجاج أو دعوى أو مطلب وتعيين خطر. لقد استطاع هذا المخطط الزوجي لأول مرة أن يتمفصل، أولاً حول وقائع وأحداث وطنية: كاللغة والبلد الأصلي وتقاليد الأسلاف وثقل وقيمة الماضي المشترك ووجود قانون قديم وإعادة اكتشاف للقوانين والشرائع. يسمح هذا المخطط الزوجي من جهة أخرى بتفكيك، عبر تاريخ طويل، مجموعة من المؤسسات وتطوراتها. كما يسمح من جهة أخرى بتحليل المؤسسات الحالية بلغة المواجهة والحرب، ببراعة وخبث أو بعنف بين الأعراق. وأخيراً، إنه مخطط زوجي يؤسس للتمرد ليس لأن وضعية البؤس لم تعد محتملة، وأنه يجب الثورة والتمرد ما دام ليس هنالك من يسمعنا (هذا إذا أردتم خطاب التمرد أو الثورة في العصور الوسطى). هنا، لدينا ثورة أو تمرد سيصاغ باعتباره نوعاً من الحق المطلق: لدينا الحق في الثورة ليس فقط لأنه لم يسمعنا أحد وإنما يجب القطع مع النظام إذا أردنا إقامة العدالة. وهنا تُبرَّر الثورة باعتبارها نوعاً من الضرورة التاريخية: إنها تستجيب لنوع من النظام الاجتماعي الذي هو نظام الحرب الذي تضع له الحد والنهاية باعتبارها الانقلاب الأخير.

وعليه، فإن الضرورة المنطقية والتاريخية للثورة تأتي في سياق تحليل تاريخي يُظهر الحرب كخاصية دائمة للعلاقات الاجتماعية؛ الحرب بوصفها لحمة وسر المؤسسات وأنظمة السلطة. وأعتقد أن هذا هو الخطاب المعارض والمقابل لخطاب هوبز. إنه الخطاب الذي واجه اللويثيان؛ إنه الخصم لكل خطاب فلسفي ـ قانوني أسس لسيادة الدولة. ولقد أقام هوبز تحليلاته حول مولد السيادة

ضد هذا الخطاب. وإذا كان قد أراد بقوة إلغاء الحرب، فلأنه أراد بشكل محدد ودقيق إقصاء هذا المشكل المرعب الخاص بغزو الإنجليز وهي مقولة تاريخية مؤلمة وصعبة. كان يجب تفادي مشكل الغزو الذي توزعت حوله كل الخطابات وكل البرامج السياسية في النصف الأول من القرن السابع عشر. هذا ما كان يجب إقصاؤه. وبصفة عامة جداً، وعلى المدى البعيد، ما كان يجب إقصاؤه هو ما أسميه بالتاريخانية السياسية Historicisme politique، أي هذا النوع من الخطاب الذي نراه يرتسم عبر الخطابات التي حدثتكم عنها والتي تشكلت في بعض المراحل الأكثر جذرية والتي تقتضي القول: ما إن نكون في علاقات سلطة، فإننا لا نكون في القانون أو في السيادة، بل نكون في الهيمنة؛ إننا في هذه العلاقة [غير المحددة تاريخياً، غير محددة السِمك والعدد]. وإذا كنا لا نخرج من الهيمنة، فإننا إذن لا نخرج من التاريخ. كان الخطاب الفلسفي - القانوني لهوبز كيفية وطريقة لوقف وإعاقة هذه التاريخانية السياسية التي كانت إذن الخطاب والمعرفة الفعلية والفاعلة في الصراع والنضال السياسي للقرن السابع عشر. وكان يتعلق الأمر بتوقيفه، تماماً كما هو الحال في القرن التاسع عشر عندما أوقفت المادية التاريخية كذلك خطاب التاريخانية السياسية. وهكذا فلقد اصطدمت التاريخانية السياسية بعقبتين: في القرن السابع عشر، كان الخطاب الفلسفي - القانوني هو الذي حاول أن يجردها من أهليتها، وفي القرن التاسع عشر كانت المادية التاريخية هي التي حاولت ذلك. كان إجراء هوبز يقتضي تفعيل كل الإمكانيات حتى الأكثر تطرفاً للخطاب الفلسفي - القانوني من أجل إسكات خطاب التاريخانية السياسية. نعم إنه خطاب التاريخانية السياسية الذي أحب وأرغب في أن أكتب تاريخه ومجده.

الهوامش

(١) «خارج الدول المتحضرة، هنالك دائماً حرب الكل ضد الكل». «يبدو واضحاً أنه كلما عاش البشر من دون سلطة مشتركة تمكنهم من احترام بعضهم بعضاً، فإنهم سيكونون في هذه الوضعية التي نسميها بوضعية الحرب، وهذه الحرب هي حرب الكل ضد الكل» Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., premier partie, chap. XIII, p. 62; tra. fr. Citée, p. 124. Sur le «*bellum omnium contra omnes*», cf. aussi *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Paris, 1642, I, I, XIII (tra. fr.: *Le Citoyen, ou les Fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982).

(٢) Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit.

(٣) *Ibid.*, p. 63 (tra. fr. citée, p. 124).

(٤) *Ibid.*

(٥) *Ibid.*, p. 60-62 (tra. fr. citée, p. 123-124).

(٦) *Ibid.*, p. 62 (trad. fr. citée, p. 124).

(٧) في المناقشة اللاحقة يعتمد ميشيل فوكو على: *Leviathan*, deuxième partie (tra. fr.: «De la république», chap. XVII, XVIII, XIX, XX.

(٨) Cf. *Ibid.*, p. 88; chap. XVIII (trad. fr. citée, p. 180).

(٩) *Ibid.*, chap, XX.

(١٠) *Ibid.*, Cf. aussi *De Cive*, II, IX.

(١١) حول ماركس قارئاً ولتر سكوت W. Scott انظر: E. Marx-Aveling, «Karl Marx-Lose Blätter», in: Österreichischer Arbeiter-Kalender fur das Jahr 1895, p. 51-54; F. Mehring, *Karl Marx; Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Actien-gesellschaft, 1918, XV, 1. (trad. fr.: *Karl Marx. histoire de sa vie*, Paris, Editions Sociales, 1983) (الترجمة العربية: فرانز مهرنغ، **كارل ماركس: تاريخ حياته ونضاله**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢)؛ I. Berlin, *Karl Marx*, London, T. Butterworth, 1939, chap. XI.

(١٢) رواية **آيفنهو** (١٨١٩) تدور أحداثها في بريطانيا في عصر ريتشارد قلب الأسد وكانت خلفيتها هي فرنسا لويس الحادي عشر. وإننا نعرف تأثير إيفنهو على تييري ونظريته حول الاجتياح.

(١٣) إنها حلقة الأساطير والروايات المتمحورة حول الصورة الأسطورية للعاهل البروتوني، العاهل آرثر، قائد المقاومة ضد الاجتياح الساكسوني حوالى النصف الأول من القرن الرابع الميلادي. ولقد تم جمع هذه الروايات والأساطير للمرة الأولى في القرن الثاني عشر من قبل جيفري مونموث في: *De origine et gestis regum Britanniae libri XII* (Heidelberg, 1687). ثم بعد ذلك من قبل روبرت ويس في: *Roman de Brut* (1155) et le *Roman de Rou* (1160-1174). وهو ما نسميه "المادة البروتونية أو المدونة البروتونية" التي تم تعديلها من قبل كريتيان دي تروي في: *Perceval* و *Lancelot*. وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني عشر.

(١٤) يروي جيفري مونموث تاريخ الأمة البروتونية ابتداء من الغازي الأول تروريان بروتيس، وهو تاريخ يؤدي إلى مقاومة البروتون للغزو الساكسوني وإلى سقوط مملكة بروتون. يتعلق الأمر بواحد من الكتب أو الأعمال الأكثر شعبية في العصر الوسيط التي أدخلت الأسطورة الآرثرية في الأدب الأوروبي.

(١٥) يشير فوكو في المخطوط إلى واقعة غلوستر Gloucester.

(١٦) «Monarchae proprie sunt judices, quibus juris dicendi potestatem proprie commisit Deuss. Nam in throno Dei sedent, unde omnis ea facultas derivata est» (James I, *Oratio habita in camera stellata* [1616], in: *Opera edita a Jacobo Montacuto*..., Francofurti ad Moenum et Lipsiae, 1689, p. 253). «Nihil est in terris quod non sit infra Monarchiae fastigium. Nec enim solum Dei Vicarii sunt Reges, deique throno insident: sed ab ipso Deo Deorum nomine honoratur» *(Oratio habita in comitis regni ad omnes ordines in palatio albaulae* [1609], in: *Opera edita*..., p. 245; Sur le «Divine Right of Kings», voir aussi le *Basilikon doron, sive De institutione principis*, in: *Opera edita*..., p. 63-85).

(١٧) «Et quamquam in aliis regionibus ingentes regii saguinis factae sint mutationes, sceptri jure ad novos Dominos jure belli translato; eadem tamen illic cernitur in terram et subditos potestatis regiae vis, quae apud nos, qui Dominos numquam mutavimus. Quum spurius ille Normandicus validissimo cum exercitu in Angliam transiisset, quo, obsecro nisi armorum et belli jure Rex factus est? At ille leges dedit, non accepit, e vetus jus, et consuetudinem regni antiquavit, et avitis possessiobus eversis homines novos et peregrinos imposuit, suae miltiae comites; quemadmodum hodie pleraque Angliae nobilitas Normannicam prae se fert orignem; et leges Normannico scriptae idiomatem facilem testantur auctorem. Nihilominus posteri ejus sceptrum illud hactenus faciliter tenuerunt. Nec hoc soli Normanno licuit: idem jus omnibus fuit, qui ante illum victae Angliae leges dederunt» (James I, *Jus liberae Monarchiae, sive De mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi subditi officiis* [1598], in: *Opera edita...*, op. cit., p. 91).

(١٨) «Carolus quintus imperator nostra memoria partem occidentalium insularum, veteribus ignotam, nobis Americae vocabulo non ita pridem auditam, vi subegit, victis sua reliquit, non mancipio, sed usu, nec eo quidem perpetuo, nec gratuito, ac immuni (quod Anglis obtgit Vilielmi nothi benficio) sed in vitae tempus annuae prestationi certa lege locationis obligata» (A. Blackwood, *Adverus Georgii Buchanani dialogum, de jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*, Pictavis, apud Pagaeum, 1581, p. 69).

(١٩) *Argumentum anti-Normannicum*, or *an Argument proving from ancient histories and records, that Willuam, Duke of Normandy, made no absolute conquest of England by the word, in the sense of our modern writers*, London, 1682. Cette oeuvre a été faussement attribuée à E. Coke.

(٢٠) «The excellent and most famous Laws of St. Edward».

(٢١) «Corontion Dath». Pour l'illustration de cette vignette, voir An Explanation of the Frontispiece, in *Argumentum Anti-Normannicum* ..., op. cit., 4p. s. fol.

(٢٢) W.S. Churchill, *Divi Britannici*, being a remark upon the lives of all the Kings of this Isle, from the year of the word 2855 unto the year of grace 1660, London, 1675, fol. 189-190.

(٢٣) نظرية "نورمان يوك" أو "نورمان بونداج" (النير الروماني أو العبودية الرومانية) تم نشرها في القرنين السادس عشر والسابع عشر من قبل كتاب سياسيين مثل بلاكوود واليزابث كرونيسلار وهولينشاد وسبيد ودانيال. . . إلخ، ومن قبل جمعيات كـ جمعية Anti-quarians (سالدن وهاريسون ونوال) ومن قبل مشرعين مثل كوك بهدف تمجيد النورمانديين قبل الاجتياح والغزو.

(٢٤) مكتوبة في المخطوط : Common Law.

(٢٥) «I have a very a auntient and learned treatise of the lawes of this kingdome whereby this Realme was governed about 1100 years past, of the title and subject of which booke the author shaltel you himself in these words. Which summary I have intituled «The Mirrors of Justice», according to the vertues and *substances embellies* which I have observed, and which have been used by holy customs since the time of King Arthur and c [...] in this booke in effect appeareth the whole frame of the auntient common lawes of this Realme» (E. Coke, *La Neuf. me Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1613, Préface «Lectori/ To the Readen», fol. 1-32s. pag. Cf. aussi *La Tierece Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1602, Préface, fol. 9-17; *La Huitieme Part des Reports de S. Edv. Coke*, London,

1611, Préface; *La Dix. me Part des Reports de S. Edv. Coke*, London, 1614, Préface, fol. 1 - 48, pour l'éxposé de l'histoire «of the nationall Lawes of their native country». Il faut signaler que Coke se référera au *Mirrors of Justice* également dans ses *Institute*. Voir en particulier *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England*, London, 1644, chap. VIII, XI, XIII, XXXV; mais surtout *The Second Part of the Institutes of the Laws of England*, London, 1642, p. 578).

(٢٦) *The Mirrors of Justice* est un texte écrit originalement en français à la fin du XIV siècle, probablement par Andrew Horn. Une traduction anglaise de 1646 fera de ce texte l'une des références fondamentales pour tous les partisans, aussi bien parlementaristes que radicaux révolutionnaires, du *Commmon Law*.

(٢٧) كتب في المخطوط في مكان «الذين كان لهم قضاتهم» عبارة «كانوا هم قضاتهم».

(٢٨) M. Foucault se réfère probablement à *An Historical Discours of the Uniformity of Government of England. The First Part*, London, 1947, 2 tomes, rédigé par Nathaniel Bacon sur la base des manuscrits de John Selden (voir *An Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England... collected from some manuscript notes of John Selden... by Nathaniel Bacon*, London, 1689). À propos des Saxons, Selden dit que «their judicial were very suitable to the Athenian, but their military more like the Lacedemonian» (p. 15; voir chap. IV-XLIII). De J. Selden cf. aussi *Analecton Anglobritannicon libiri duo*, Francofurti, 1615; *Jani Anglorum*, in *Opera omnia latina et anglica*, Londini, 1726, vol. II.

ومن المحتمل أن يكون فوكو قد رجع في هذه النقطة إلى الكتاب أعلاه.

(٢٩) «Thus the Saxons become somewhat like the Jewes, divers from all other people; their lawes honourable for the king, easie for the subject; and their government above all other likest unto that of Christs Kingdome, whose yoke is easie, and burthen light; but their motion proved so irregular as God was pleased to reduce them by another way» (*An Historical Discourse* ..., op. cit., p. 112-113).

(٣٠) «The laws of England are full of tricks, doubts and contrary to themselves; for they were invented and established by the Normans, which were of all nations the most quarrelsome and most fallacious in contriving of contreversies and suits». (J. Warr, *The Corruption and Deficiency of the Laws of England*, London, 1649, p. 1; cf. en particulier chap. II et III. voir aussi *Administration Civil and Spiritual in Two Treatises*, London, 1648, I, § XXXVII) e en partie par Ch. Hill, in *Puritanism and*)Signalons que la phrase de Warr est cit *Revolution*, London, Secker and Warburg, 1958, p. 78.

(٣١) انظر بشكل خاص: J. Lilburne, *The Just Mans Justification*, london, 1646, p. 11-13; *A Discourse Betwixt John Lilburne, Close Prisoner in the Tower of London, and Mr. Hugh Peters*, London, 1649; *Englands Birth-right Justifed against all arbitrary usurpation*, London, 1645; *Regall Tyrannie Discovred*, London, 1647; *Englands New Chains Discovered*, London, 1648. La plupart des pamphlets des niveleurs ont été réunis in W. Haller & G. Davies (eds.), *The Levellers Tracts 1647-1653*, New York, Columbia University Press, 1944.

(٣٢) حول وليم الفاتح وخلفاؤه يقول: «made Dukes, Earles, Barrons and Lords of their fellow Robbers, Rogues and Thieves» (*Regall Tyrannie*..., op. cit., p. 86). إن نسبة هذه النصوص إلى ليلبورن غير مؤكدة، فمن الممكن أن يكون ر. إيفرتون قد شارك في تحرير هذه النصوص.

(٣٣) النصوص التي من الممكن أن يكون فوكو قد رجع إليها هي: *Light Shining in Buckinghamshire*, s. I., 1648; *More Light Shining in Buckinghamshire*, s. I., 1649. Cf. aussi G. Winstanley et al., *To his Excellency the Lord Fairfax and the Counsell of Warre the Brotherly Request of Those that are called Diggers Sheweth*, London, 1650; G. Winstanley, *Fire in the Bush*, London, 1650; *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*, London, 1652. (cf. G.H. Sabine, (ed), *The Works of Gerrard Winstanley, with an appendix of documents relating to the Diggers Movement*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1941).

[٦]

درس ١١ شباط/ فيفري ١٩٧٦

قصة الأصول ـ أسطورة طروادة ـ وراثة فرنسا ـ "الفرنجة والغاليون" ـ الاجتياح، التاريخ والقانون العام ـ الثنائية الوطنية ـ معرفة الأمير ـ "دولة فرنسا" لبولانفيلييه ـ القلم والمكتب والمعرفة النبيلة ـ موضوع جديد للتاريخ ـ التاريخ والدستور.

سأبدأ بقصة انتشرت في فرنسا في بداية العصر الوسيط، واستمرت تقريباً حتى النهضة Renaissance، وهي قصة متعلقة بتاريخ الفرنسيين الذين ينحدرون من الفرنجة Francs الذين كانوا طرواديين Troyens وتحت قيادة الملك فرانكيس ابن بريام Francus fils de Priam، وقد غادروا طروادة في وقت حريق المدينة ولجأوا إلى ضفاف نهر الدانوب ثم إلى ألمانيا على ضفاف نهر الراين وأسسوا أخيراً وطنهم في فرنسا. لا أريد أن أعرف ماذا كانت تعني هذه الحكاية في العصور الوسطى وما هي دلالتها، ولا أن أعرف دورها الذي كان لها سواء في الرحلة البحرية أو في تأسيس الوطن. أريد فقط أن أتساءل عن هذه النقطة: إنه لمما يدعو إلى العجب أن تستمر هذه الحكاية في الانتشار في مرحلة مثل مرحلة النهضة[(١)]. من المؤكد أن ذلك ليس بسبب الطابع الهزلي أو الخرافي للسلالات أو الأحداث التاريخية التي تعود إليها، ولكن لأن هنالك في هذه الخرافة حذفاً كاملاً لروما وللغال Gaule، الغال في البداية بوصفها عدوة لروما، لأنها غزت إيطاليا وحاصرت روما، وحذف الغال باعتبارها مستعمرة رومانية، هو حذف لقيصر وروما الإمبراطورية، وحذف في المحصلة لأدب روماني كامل كان معروفاً جيداً في تلك الحقبة.

أعتقد أننا نستطيع فهم حذف روما من هذه الحكاية الطروادية، إذا تخلينا عن اعتبار هذه الحكاية الخاصة بالأصول كمحاولة لتنشيط الاعتقاد في التاريخ.

وعلى العكس من ذلك، يبدو لي أنها تشكل خطاباً له وظيفة محددة، لا تتعلق بسرد الماضي أو الإفصاح عن الأصول، وإنما الإعلان عن القانون، وعن قانون السلطة تحديداً: إنه بالأساس درس في القانون العام. ولأنه كذلك ـ أي درس في القانون العام ـ أعتقد أن هذه الحكاية انتشرت. ولأنها درس في القانون العام، كانت روما غائبة أساساً. إلا أنها كانت حاضرة بطريقة مشطورة أو مقسمة ومحرفة وفي غير مكانها، أي في ما يشبهها ويماثلها، أي في توأمها، روما هنا ولكن في مرآة وفي صورة. وفعلاً إن القول بأن الفرنجة هم كذلك مثل الرومان هربوا من طروادة، والقول إن الفرنجة هم بشكل من الأشكال بالنسبة إلى الأصل الطروادي كالغصن الآخر في مقابل غصن روما، هو قول لشيئين أو ثلاثة أشياء لها أهمية ودلالة من الناحية السياسية والقانونية فيما أعتقد.

القول إن الفرنجة مثل الرومان هربوا من طروادة يعني أولاً، أنه في اليوم الذي ضاعت فيه الدولة الرومانية (التي لم تكن إلا أخاً أو الأخ الأكبر على الأكثر) فإن الإخوة الآخرين هم الورثة وفق الحق الطبيعي وحق الإخوة. ومن حق فرنسا، وفقاً للقانون الطبيعي المعترف به من قبل الجميع أن تخلف الإمبراطورية. وهذا يعني أولاً أن ملك فرنسا يرث الحقوق والسلطات التي كانت حقوق وسلطات الإمبراطور الروماني على رعاياه: سيادة الملك الفرنسي هي من نفس نمط سيادة الإمبراطور الروماني. قانون الملك هو قانون الرومان. وأسطورة طروادة هي كيفية وطريقة لرواية وسرد بواسطة التصوير والتمثيل، المبدأ الذي تشكل في العصر الوسيط، وبشكل خاص عند بوتلييه Boutillier عندما كان يقول إن ملك فرنسا إمبراطور في مملكته[٢]. إنكم تفهمون هذه الأطروحة، بما أنها تتعلق إجمالاً بالمرافقة التاريخية ـ الأسطورية لتطور السلطة الملكية التي أقيمت وفق نموذج الإمبراطور الروماني وبتنشيط للحقوق الإمبراطورية التي تم تقعيدها في حقبة ومرحلة جوستنيان Justinien طوال العصر الوسيط.

ولكن القول إن فرنسا ورثت من الإمبراطورية هو قول يعني أيضاً أن فرنسا، أخت (أو عمة) روما، لها حقوق مساوية لحقوق روما ذاتها. وهو ما يعني القول إن فرنسا ليست جزءاً من مملكة عالمية تريد بعث الإمبراطورية الرومانية. فرنسا إمبراطورية ككل الإمبراطوريات المنحدرة من الإمبراطورية الرومانية؛ إنها إمبراطورية تماماً كالإمبراطورية الألمانية، ليست تابعة في شيء للقياصرة الجرمانيين Césars germaniques. ليس هنالك أية رابطة خضوع تعطي

شرعية لمملكة هابسبورغ Habsbourg حتى يتم بالتالي إخضاعها للأحلام الكبيرة، للمملكة العالمية التي حُلم بها في تلك الفترة. وهكذا نعرف، وفي ظل هذه الشروط، لماذا كان يجب حذف روما. ولكن كان يجب كذلك حذف "الغال الرومانية"، غال قيصر والاستعمار، حتى لا تظهر بأي شكل من الأشكال لا هي ولا خلفاؤها بوصفهم دائماً وأبداً في تبعية للإمبراطورية. كما كان يجب حذف اجتياحات الفرنجة التي قطعت من الداخل الاستمرارية مع الإمبراطورية الرومانية. وحتى لا تلغى وتستبعد المملكة الفرنسية بقطيعة الاجتياحات، ولأن عدم تبعية فرنسا للإمبراطورية ولورثة الإمبراطورية (وبشكل خاص للمملكة العالمية لأسرة هابسبورغ) يتطلب عدم ظهور تبعية فرنسا لروما القديمة، لذا يجب أن تضيع الغال الرومانية، بتعبير آخر، إن فرنسا يجب أن تصبح نوعاً ما روما الأخرى ـ البعض يريد أن يقول مستقلة عن روما [...]. ذاك إجمالاً هو وظيفة درس القانون العام الذي نجده في تنشيط هذه الأسطورة الطروادية حتى في عصر النهضة، في مرحلة حيث النصوص الرومانية حول الغال، الغال الرومانية، كانت معروفة جيداً.

يُقال في بعض الأحيان إن الحروب الدينية هي التي سمحت بالتخلص ورمي هذه الأساطير القديمة (التي كانت، في اعتقادي، درساً في القانون العام) والتي أدخلت، للمرة الأولى، الموضوع الذي سيسميه لاحقاً أوغسطين تييري بـ "الثنائية الوطنية"[٣]. إنه موضوع مجموعتين متصارعتين ومكونتين للبنية الأساسية والدائمة للدولة، ولكنني لا أعتقد أن هذا صحيح كلية. إن نص فرانسوا هوتمان François Hotman المعنون بـ: **فرانكو ـ غاليا** *Franco Gallia*[٤] والمؤرخ سنة ١٥٧٣، حيث يشير العنوان إلى نوع من الثنائية التي فكر فيها المؤلِّف. وفعلاً فإن هوتمان في هذا النص يستعيد ويسترجع الأطروحة الجرمانية المنتشرة في تلك المرحلة من إمبراطورية آل هابسبورغ والتي كانت المعادل والوجه المقابل لأطروحة طروادة المنتشرة في فرنسا. هذه الأطروحة الجرمانية، التي تمت صياغتها في عدد من المرات، وبشكل خاص من قبل أحد الذين يُسمون بـ Beatus Rhenanus الذي كان يقول: «لسنا رومان نحن الألمان، إننا جرمان. ولكن بسبب الشكل الإمبراطوري الذي ورثناه، فإننا نحن الخلفاء الطبيعيون والشرعيون لروما. والحال فإن الفرنجة الذين اجتاحوا الغال هم جرمان، مثلنا. فعندما اجتاحوا الغال، فإنهم بالتأكيد قد غادروا جرمانيتهم

الأصلية، ولكن من جهة أخرى فإنهم ـ ما داموا قد كانوا جرماناً ـ بقوا جرماناً. وبالنتيجة فإنهم يبقون داخل إمبراطوريتنا. وبما أنهم قد اجتاحوا واحتلوا الغال وهزموا الغاليين فإنهم يمارسون هم أنفسهم، وبشكل طبيعي، على تلك الأرض المغزوة والمستعمَرة، الإمبراطورية والسلطة الإمبراطورية التي هم فيها والتي قلدوها للغاية بوصفهم جرماناً. وفي المحصلة فإن الغال والأرض الغالية، أو فرنسا الآن، تتجلّى بوجهين في نفس الوقت: فهي بحق الغزو والانتصار من أصل جرماني وبالتبعية للمملكة العالمية لأسرة هابسبورغ»(٥).

ستعرف هذه الأطروحة، التي استعادها فرانسوا هوتمان وأدخلها إلى فرنسا سنة ١٥٧٣، نجاحاً معتبراً وذلك منذ اللحظة الأولى وإلى غاية بداية القرن السابع عشر. سيستعيد هوتمان الأطروحة الألمانية ليقول: «فعلاً، إن الفرنجة، في لحظة ما، اجتاحوا الغال وأنشأوا مملكة جديدة. لم يكونوا طرواديين بل جرمان. لقد هزموا الرومان وطردوهم». إنه إعادة إنتاج حرفي تقريباً لأطروحة **Rhenanus** الجرمانية. أقول تقريباً، لأن هنالك فرقاً أساسياً وهو: أن هوتمان لا يقول إن الفرنجة قد هزموا الغاليين ولكنه يقول إنهم هزموا الرومان(٦).

من المؤكد أن أطروحة هوتمان مهمة لأنها دخلت تقريباً في نفس المرحلة حيث ظهر في بريطانيا موضوع الغزو (الذي كان في الوقت نفسه صليب المشرّعين وليل الملوك) الذي من خلاله اندثرت دول وولدت دول أخرى. وستدور فعلاً حول هذا الموضوع كل الحوارات القانونية والسياسية المترابطة. وانطلاقاً من هذا الانفصال الأساسي، فإنه من البديهي أننا لا نستطيع إلقاء درس في القانون العام الذي كانت وظيفته حفظ الطابع المستمر وغير المنقطع لنسابية الملوك وسلطانهم. وسيكون المشكل الكبير للقانون العام، المشكل الذي سيسميه خليفة هوتمان، إتيان پاسكييه **Etienne Pasquier** بـ "التتمة الأخرى"(٧) بمعنى: ما الذي يحدث عندما تحل دولة مكان دولة أخرى؟ ماذا يحدث عندما تولد الدول وتستمر وتبلغ أوج قوتها ثم تنحط وتتقهقر وتزول؟ لقد طرح هوتمان فعلاً هذا المشكل ـ ولا أعتقد أنه طرح مشكلاً مغايراً، مغايراً بشكل كبير، بالنسبة ـ إذا شئتم ـ لمشكل الطبيعة الدورية والحياة المؤقتة والظرفية للدول، مشكل الأمتين الأجنبيتين(*) داخل الدولة الواحدة. ومن جهة أخرى، وبشكل عام فلا

(*) في المخطوط نجد أنه في مكان عبارة «مشكل الأمتين الأجنبيتين» عبارة «المشكلة أن هنالك في فرنسا أمتين أجنبيتين» (م).

أحد من المؤلفين المعاصرين لحروب الدين، قد وافق على فكرة أن ثنائية ـ من العرق والأصل والأمة ـ تأتي لتخترق المملكة. لقد كان ذلك من المستحيل، لأنه من جهة هنالك القائلون بدين واحد، الذي يفرض بطبيعة الحال مبدأ «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، الذين لا يمكن لهم المطالبة بوحدة الدين والموافقة على الثنائية داخل الأمة. ومن جهة أخرى، فإن الذين كانوا على العكس من ذلك أي يطالبون بإمكانية الاختيار الديني، وحرية الضمير أو الوعي، لا يستطيعون الحصول على الموافقة على أطروحتهم إلا بشرط القول إن «لا حرية الضمير، ولا إمكانية الاختيار الديني، ولا تواجد ديانتين في الجسد الواحد للدولة، لا يمكن في جميع الأحوال أن يضر أو يعرض للخطر وحدة الدولة. إن وحدة الدولة لا تنضرّ بحرية الضمير». إذن، سواء أخذنا بأطروحة وحدة الدين، أو بالعكس ساندنا حرية الضمير، فإن أطروحة وحدة الدولة ستتقوى طيلة حروب الدين.

عندما روى هوتمان تاريخه، فإن ما أراد قوله هو شيء مغاير تماماً. لقد كانت طريقة لاقتراح نموذج قانوني لحكم معارض "للمطلقية الرومانية"، التي تريد الملكية الفرنسية إعادة تأسيسها. إن تاريخ الأصل الجرماني في الغزو أو الاجتياح، هو طريقة كيفية لقول: «لا، ليس من حق الملك الفرنسي أن يمارس على رعاياه الحق الإمبراطوري من النوع الروماني». لم يكن مشكل هوتمان هو فصل عنصرين غير متجانسين داخل الشعب، ولكن وضع حدود داخلية للسلطة الملكية(٨). من هنا الكيفية الخاصة التي يروي بها القصة أو الرواية، وخاصة عندما يقول: «كان الغاليون والجرمان بالفعل وفي الأصل شعب متآخ. لقد أقاموا في منطقتين متجاورتين في هذا الجانب أو ذاك من نهر الراين، فليس هنالك إذن أي اجتياح أجنبي عندما يأتي الجرمان إلى الغاليين. إنهم يأتون في الواقع وتقريباً إلى بيوتهم، ومؤكد أنهم يأتون إلى إخوتهم»(٩). ولكن ما هو الشيء الغريب والأجنبي بالنسبة للغاليين؟

لقد كان الرومان هم الأجانب الذين فرضوا أنفسهم بالاجتياح والحرب، تلك «الحرب التي رواها يوليوس قيصر»(١٠)، وهم الذين أقاموا نظاماً سياسياً مطلقاً، هم الأجانب. أما الشيء الأجنبي على الغاليين فهو الإمبراطور Imperium. لقد قاوم الغاليون ذلك قروناً ولكن من دون نجاح يذكر. وفي النهاية، «فإن إخوانهم الجرمان هم الذين حاربوا لصالح إخوانهم الغاليين حوالى

القرن الرابع ـ الخامس، حرباً تحريرية. وعليه فالجرمان قد جاؤوا ليس بوصفهم غزاةً ولكن بوصفهم شعباً شقيقاً، يساعد شعباً شقيقاً ليتحرر من المجتاحين والغزاة الرومان»[١١]. وهكذا فقد تم طرد الرومان، وتحرر الغاليون. وهم يشكلون مع إخوانهم الجرمان وحدة، بل وأمة واحدة حيث الدستور والقوانين الأساسية ـ كما كان يقول مشرعو تلك الحقبة ـ هي نفسها القوانين الأساسية للمجتمع الجرماني، وبما يعني: سيادة الشعب الذي يجتمع دورياً في "حقول مارس" champs de mars وفي "مجالس ماي" assemblées de mai، سيادة الشعب الذي يُعلي وينتخب ملكه كما يريد، ويطيح به متى رأى ذلك ضرورياً، سيادة الشعب التي لا تسير إلا بقضاة وظائفهم مؤقتة وتحت تصرف المجلس. إن هذا الدستور الجرماني هو الذي تم خرقه لاحقاً من قبل الملوك ليقيموا حكماً مطلقاً مثل حال المملكة الفرنسية التي تشهد على هذه الحال في القرن الرابع عشر[١٢]. صحيح أنه في التاريخ الذي رواه هوتمان لا أثر لتأسيس الثنائية. بل بالعكس هنالك ربط وإقامة لوحدة قوية، وحدة هي بمعنى ما، الوحدة الجرمانية ـ الفرنسية، "الفرانكو ـ غاليان"، كما يقول. أي يتعلق الأمر بتأسيس وحدة عميقة، وفي الوقت نفسه رواية وسرد في شكل تاريخي ومحاولة لإزالة الانشطار القائم في الحاضر. من الواضح أن هؤلاء الرومان الغزاة الذين يتحدث عنهم هوتمان يعادلون شيئاً في الماضي، وهو روما البابا وكنيسته أو الإكليروس. أما الإخوة الجرمان المحررون، فإن لهم ديانة إصلاحية جاءت من الجهة الأخرى للراين، وأن وحدة المملكة مع سيادة الشعب هما أساس مشروع سياسي لمملكة دستورية مسانَدة من قبل جهات ودوائر بروتستانتية في تلك الحقبة.

إن خطاب هوتمان هذا مهم لأنه يدعم ويساند، بكيفية ستكون نهائية، مشروع تحديد الملكية المطلقة، وذلك بعد إعادة اكتشاف نموذج تاريخي محدد في الماضي، الذي حدد في لحظة معينة الحقوق المتبادلة بين الملك والشعب، تلك الحقوق التي تم نسيانها واختراقها واغتصابها. إن الرابطة التي ستوجد منذ القرن السادس عشر بين تحديد حقوق الملكية وإعادة تأسيس نموذج من الماضي تُعدّ، بشكل ما، بمثابة ثورة طرحت دستوراً أساسياً تم نسيانه. هذا ما تم عقده وربطه، في تقديري، في خطاب هوتمان وليس أبداً فكرة الثنائية. فهذه الأطروحة الجرمانية كانت منذ البداية ذات أصل جرماني. وبالفعل فلقد انتشرت بسرعة ليس فقط في الأوساط البروتستانتية ولكن كذلك في الأوساط الكاثوليكية، انطلاقاً من

اللحظة التي كان للكاثوليك فيها (تحت حكم هنري الثالث وخاصة في بداية حكم وسلطة هنري الرابع) مصلحة في السعي إلى الحدّ والتقليل من السلطة الملكية، ولذا انقلبوا بسرعة ضد الملكية المطلقة. وإنكم تجدون بشكل ما هذه الأطروحة البروتستانتية ذات الأصل الجرماني عند المؤرخين الكاثوليك مثل جان دي تييه Jean du Tillet وجان دي سار Jean de Serres[١٣]. . . إلخ. وابتداء من الثلث الأول من القرن السابع عشر، فإن هذه الأطروحة ستكون موضع بحث يهدف، إن لم يكن إلى التبخيس والإقلال من قيمة هذا الأصل، فعلى الأقل إلى الالتفاف حول هذا الأصل الجرماني. فهذا العنصر الجرماني وما يتضمنه من انشطار غير مقبول بالنسبة للسلطة الملكية، غير مقبول أيضاً بالنسبة للسياسة الأوروبية التي كان ينتهجها ريشيليو ولويس الرابع عشر.

وللالتفاف حول فكرة الأصل الجرماني لفرنسا، فقد استُعملت وسائل عديدة، وخاصة وسيلتين: الأولى وهي نوع من العودة إلى أسطورة طروادة، التي أعيد تنشيطها بالفعل في منتصف القرن السابع عشر، وبشكل خاص تأسيس وإقامة شيء جديد على الإطلاق وهو ما أسميه بـ "المركزية الغالية" gallo-centrisme الجذرية. فالغاليون الذين أظهرهم هوتمان بوصفهم شركاء مهمين وأساسيين لما قبل تاريخ الملكية الفرنسية، كانوا بشكل ما مادة جامدة، مثل الجوهر: أناساً هُزموا واحتلوا وكان يجب تحريرهم من الخارج. ولكن ابتداء من القرن السابع عشر، فإن هؤلاء الغاليين سيصبحون المبدأ الأول، نوعاً من المحرك للتاريخ. وبنوع من القلب للقطبية والقيم، فإن الغاليين سيصبحون هم العنصر الأول والأساسي، وأما الجرمان فعلى العكس، لن يكونوا إلا نوعاً من الامتداد للغاليين. أي ليس الجرمان أكثر من حلقة في تاريخ الغاليين. إنها الأطروحة التي تجدونها عند أناس مثل أوديجييه Audigier[١٤] وتارو Tarault[١٥] . . . إلخ.

يروي أوديجييه، على سبيل المثال، أن الغاليين كانوا آباء كل شعوب أوروبا. وأن ملكاً غالياً يدعى أمبيغات Ambigate وجد نفسه أمام أمة غنية جداً وعامرة ووافرة وغزيرة وشعب في غاية الفوضى مما تطلب القضاء على جزء منه، وهكذا بعث أحد أحفاده إلى إيطاليا وآخر يدعى سيغوفاج Sigovège إلى الجرمان. وبهذا النوع من التوسع والاستعمار، كان الغاليون والأمة الفرنسية يشكلون نوعاً من الأرضية والمادة الأولية لكل شعوب أوروبا (وحتى خارج

أوروبا). وهكذا كان للأمة الفرنسية، يقول أوديجييه، «أصل خارق للغاية وشجاعة نادرة ومجد كبير؛ إنهم الوندال Vandales، والقوط Goth، والبورغونيون Bourguignons، والإنجليز Anglais، والهيرليون Hérules، والسيلانج Silinges، والهون Huns، والجبيد Gépide، وآلان Alains، والكاداس Quades، والأورون Urons، والروفاين Ruffiens، والثورينغويون Thuringeois، واللومبارديون Lombards، والأتراك Turcs، والتتار Tatars، والفرس Persans، وحتى النورمانديون Normans»[١٦].

إذن الفرنجة الذين اجتاحوا بلاد الغال في القرن الرابع والخامس(*) ليسوا إلا هؤلاء الذين رفضوا من قبل الغال البدائية. لقد كانوا وببساطة الغاليين المشتاقين لرؤية البلد والوطن. فلا يتعلق الأمر مطلقاً بتحرير الغال المستعبدة، وتحرير إخوة هزموا. يتعلق الأمر فقط بنوع من الحنين العميق، وبرغبة في الاستفادة من الحضارة الغالية ـ الرومانية التي كانت مزدهرة. إنها عودة الأعمام والأبناء المبذرين والمسرفين. وهم لم يحطموا بعودتهم قانون الرومان المعمول به ولكنهم بالعكس قد أعادوا امتصاصه وهضمه. لقد امتصوا الغال الرومانية ـ أو أنهم تركوا أنفسهم ليُمْتَصوا في هذه الغال. إن حوار كلوفيس والتظاهر بأن الغاليين القدماء أصبحوا جرماناً وفرنجة، وأنهم عادوا لتبني القيم والنظام السياسي والديني للإمبراطورية الرومانية يفيدان ذلك. وأنه في الوقت الذي عادوا فيه، كان على الفرنجة أن يقاتلوا، ليس ضد الغال ولا حتى ضد الرومان (الذين امتصوا قيمهم أو هضموها) وإنما ضد البورغونيين والقوط (الذين كانوا ورثة بما أنهم آريون) أو ضد السارازان(**) الكفرة. لقد حاربوا ضد هؤلاء جميعاً. ولمكافأة المحاربين الذين صارعوا وكافحوا ضد القوط والبورغونيين والسارازان، فإن الملوك منحوهم إقطاعات. وهو الأصل في تسمية الإقطاعية التي تم تثبيتها بالحرب.

تسمح هذه القصة بتأكيد الطابع الأهلي للشعب الغالي. وتسمح أيضاً بتأكيد وجود حدود طبيعية للغاليين، تلك الحدود المرسومة من قبل قيصر[١٧]، التي كانت أيضاً موضوع سياسة ريشيليو ولويس الرابع عشر في سياستهما الخارجية. ويتعلق الأمر أيضاً، في هذه الرواية، ليس فقط بمحو كل الاختلافات العنصرية،

(*) في المخطوط نجد في مكان «القرن الرابع ـ الخامس»: «القرن الخامس ـ السادس»، وهو ما يتناسب ومرحلة الغزو (م).

(**) المقصود بهم العرب والمسلمين عموماً (م).

ولكن وبشكل خاص بمحو الفروقات بين القانون الجرماني والقانون الروماني. يجب البرهنة بأن الجرمان قد تخلوا عن قانونهم من أجل أن يأخذوا بالنظام السياسي والقانوني الروماني. وأخيراً يجب العمل على اشتقاق إقطاعات وصلاحيات النبالة ليس من القوانين الأساسية والعتيقة للنبالة ذاتها، ولكن وببساطة من إرادة الملك، حيث السلطة و"المطلقية" محايثة وداخل التنظيم الإقطاعي ذاته. يتعلق الأمر، وهذه هي النقطة الأخيرة، بمطالبة الجانب الفرنسي بملكية عالمية. وذلك منذ أن كانت الغال كما سماها تاسيتوس Tacite بمهد الأرض أو *la vagina nationun*(١٨). ومنذ ذلك الحين أصبحت الغال بالفعل مادة كل الأمم، التي كان يجب أن ترجع إليها الملكية العالمية.

بالطبع كانت هنالك متغيرات حول هذا المخطط، سأتركها جانباً. وإذا كنت قد تحدثت طويلاً عن هذه الرواية، فلأنني أريد مقارنتها بما حدث في إنجلترا في المرحلة نفسها؛ بين ما يقال في إنجلترا عن أصل وقيام الملكية الإنجليزية وما يقال أيضاً عن الملكية الفرنسية في منتصف القرن السابع عشر. هنالك على الأقل نقطة مشتركة وفرق أساسي كذلك. النقطة المشتركة ـ وأعتقد أنها مهمة ـ هي أن الاجتياح، بأشكاله وأسبابه أو مسوغاته ونتائجه، قد أصبح مشكلة تاريخية، بما أنه كان يتضمن رهانات قانونية وسياسية هامة. فعلى الاجتياح أن يقول ما هي طبيعة وقوانين وحدود الملكية، وعلى تاريخ الاجتياح أن يقول ما هي مجالس الملك والمجالس والمحاكم السيدة، وعلى الاجتياح أن يقول ما هي النبالة وما هي حقوق النبالة في مقابل الملك ومجلس الملك والشعب. باختصار، نطلب من الاجتياح تشكيل مبادئ القانون العام ذاتها.

في الحقبة التي كان فيها غروتيوس Grotius وبيفندورف Pufendorf وهوبز يبحثون في جهة القانون الطبيعي عن القواعد المكونة للدولة العادلة، كان قد بدأ في الاتجاه المعاكس بحث تاريخي كبير وواسع حول أصل وصلاحية الحقوق الممارسة فعلياً، وهذا انطلاقاً من حدث تاريخي أو، إذا أردتم، من قطعة تاريخية ستصبح الجهة أو المنطقة التشريعية والسياسية الأكثر حساسية لكل التاريخ الفرنسي. إنها المرحلة التي تمتد، إجمالاً، من ميروفيه Mérovée حتى شارلمان Charlemagne، من القرن الرابع الميلادي حتى القرن الحادي عشر الميلادي، وهي المرحلة التي لا نكف عن القول (نكرر هذا منذ القرن السابع عشر) بأنها من أكثر المراحل التي نجهلها، رغم أنها المرحلة الأكثر تصفُّحاً.

على كل حال، لندخل الآن ـ ولأول مرة فيما أعتقد ـ في أفق التاريخ الفرنسي الذي كان موجهاً، حتى الآن، إلى إقامة استمرارية سلطة الإمبراطور والملكية ولا يروي إلا تواريخ طروادة والفرنجة والأشخاص والنصوص والمشاكل الجديدة. أما الشخصيات فهي ميروفيه وكلوفيس وشارل مارتيل Charles Martel وشارلمان وپيبان Pépin، وأما النصوص فهي نصوص غريغوار دي تور Grégoire de Tours[١٩] وسجلات شارلمان. وستظهر عادات جديدة، كحقل مارس ومجالس ماي وطقوس الملوك المرفوعة على الرايات.. إلخ. تظهر أحداث كتعميد كلوفيس ومعركة پواتييه Poitiers[*] وتتويج شارلمان وطُرَف رمزية كمزهرية دي سواسون De Soissons، حيث نرى الملك كلوفيس يتخلى عن مطالبه أمام حق المحاربين، وإن كان سينتقم منهم لاحقاً.

سيعطينا هذا صورة تاريخية جديدة ومرجعية جديدة لا نفهمها إلا في حالة واحدة حيث تكون العلاقة قوية بين هذه المواد أو المعطيات الجديدة والأحاديث السياسية حول القانون العام. وبالفعل فإن التاريخ والقانون العام يتشكلان معاً. فالمشاكل المطروحة من طرف القانون العام وتحديد مجال التاريخ بينهما علاقة أساسية، والحال فإن **التاريخ والقانون العام** سيصبحان مجالاً خاصاً وذلك حتى نهاية القرن الثامن عشر. وإذا نظرتم فإنكم ستجدون حتى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، أننا كنا ما نزال نعلِّم التاريخ، وبيداغوجيا التاريخ، بوصفه القانون العام. لست أدري كيف هي الكتب المدرسية في الوقت الراهن، ولكن إلى وقت قريب كان التاريخ الفرنسي يبدأ بتاريخ الغاليين. وإن الجملة القائلة: «أجدادنا الغاليون» (وهي جملة مضحكة لأننا نعلِّمها للجزائريين والأفارقة) كان لها معنى محدد. فالقول «أسلافنا الغاليون» يعني أساساً تكوين قضية لها معنى في نظرية القانون الدستوري وفي المشاكل المطروحة في القانون العام. وعندما نروي بالتفصيل معركة پواتييه، فإن هذا أيضاً كان له معنى محدد، بما أن هذه المعركة لم تقع بين الفرنجة والغاليين، ولكن بينهما وبين الغزاة من عرق آخر وديانة أخرى[**]، وسمحت بتثبيت وإقرار أصل الإقطاعية وتشير إلى شيء آخر غير النزاع بين الفرنجة والغاليين. وقصة مزهرية دي سواسون ـ التي أعتقد أنها ما تزال

(*) المدينة التي توقف عندها الفتح الإسلامي، وهي كذلك مسقط رأس ميشيل فوكو (م).
(**) المقصود بذلك جيوش المسلمين، كما أشرنا إلى ذلك في هامش سابق (م).

تعج بها الكتب المدرسية في التاريخ ومن الممكن أننا ما نزال ندرّسها ـ كانت بالتأكيد تُدرَّس بشكل جدي خلال القرن الثامن عشر. إن قصة مزهرية دي سواسون هي تاريخ لمشكلة في القانون الدستوري: ففي الأصل عندما تقسم الغنائم والثروات، تطرح كيفية تقسيمها بين الحقوق الفعلية للملك في مقابل حقوق المحاربين وكذلك حقوق النبالة (في حالة ما إذا كان هؤلاء المحاربون ينتمون إلى النبالة). كنا نعتقد أننا نتعلم التاريخ، ولكن في القرن التاسع عشر وحتى في القرن العشرين، فإن الكتب المدرسية أو المناهج الدراسية كانت مناهج في القانون العام. كنا نتعلم القانون العام والقانون الدستوري تحت نوع متخيل من التاريخ.

إذن النقطة الأولى هي: ظهور هذا الحقل التاريخي في فرنسا، والذي يشبه (فيما يتعلق بمواده) ما كان يحدث في إنجلترا في الوقت الذي يعاد فيه تنشيط موضوع الغزو والملكية. إلا أن هنالك فرقاً أساسياً بالنسبة لإنجلترا. فإذا كان الغزو والثنائية العرقية النورمانديون/ الساكسون يُشكلان في إنجلترا نقطة التمفصل الأساسية في التاريخ، فإنه في المقابل لم يكن هنالك في فرنسا وحتى نهاية القرن السابع عشر، أي تباين في جسد الأمة، وأن نظام القرابة العجيب بين الغاليين والطرواديين، وبين الغاليين والجرمان، ثم بين الغاليين والرومان.. إلخ، سمح بضمان استمرارية تسليم السلطة وتجانسها من دون أن تحدث مشاكل في جسد الأمة. وما سينكسر في نهاية القرن السابع عشر هو تحديداً هذا التجانس. ولم يتم ذلك بصرح نظري أسطوري، إضافي أو مغاير، كالذي حدثتكم عنه للتو، ولكن بخطاب كان، فيما أعتقد، من نمط جديد كلية سواء في وظائفه أو مواضيعه أو نتائجه.

ليست الحروب الدينية أو الاجتماعية، ولا الصراعات الدينية في عصر النهضة، هي التي أدخلت موضوع الثنائية الوطنية كانعكاس وتعبير؛ إنه نزاع ومشكل يبدو في الظاهر على أنه مشكل جانبي أو هامشي، شيء نقدره بشكل عام كمعركة خلفية، ولم تكن كذلك، ولكن أعتقد ـ وسترون ذلك ـ أنه سمح بتكوين شيئين أساسيين، لم يتم تدوينهما بعد في التاريخ ولا في القانون العام. من جهة، هنالك مشكل معرفة ما إذا كانت حرب الفرقاء المعادين فعلياً تشكل البنية الفرعية للدولة، ومن جهة أخرى، هنالك مشكل معرفة ما إذا كانت السلطة السياسية يمكن إعتبارها المنتوج، والمستفيد، والعنصر الذي يثير اللاتوازن، والمتحيز في الحرب هذه. إنه مشكل محدد ودقيق، وأساسي كذلك، وإني أعتقد

أنه انطلاقاً من الأطروحة الضمنية لانسجام الجسد الاجتماعي (والذي لم يكن في حاجة إلى التشكُل ما دام محترماً من قبل الجميع) هو الذي سينكسر. ولكن كيف؟ بالطبع، انطلاقاً من مشكل اسميه بيداغوجيا أو تربية سياسية: ماذا يجب أن يعرف الأمير، ومن هو المؤهل لتعليم وتربية الأمير؟ بشكل دقيق، يتعلق الأمر بكل بساطة بتربية دوق بورغونيا Duc de Bourgogne الذي تعرفون كم أثار من مشاكل، لأسباب كثيرة (لا أفكر هنا فقط في تعليمه الأولي لأنه في هذا الحقبة حيث تجري الأحداث التي أحدثكم عنها كان شاباً يافعاً). يتعلق الأمر بمجموع المعارف الضرورية للأمير حول الدولة والحكومة والبلد والوطن، معارف تمكنه من تسيير الدولة عندما يموت الملك لويس الرابع عشر. لا يتعلق الأمر إذن بـ **تليماك** *Télémaque*[٢٠]، ولكن بهذا التقرير الكبير والواسع والضخم حول دولة فرنسا الذي طلبه لويس الرابع عشر من إدارييه ومعاونيه ومستشاريه، لأجل ابنه الصغير، دوق بورغونيا، الذي سيكون وريثه. تقرير شامل عن فرنسا (دراسة للوضعية الاقتصادية والمؤسساتية والعادات الفرنسية) يجب أن يشكل معرفة الملك، معرفة يستطيع بواسطتها أن يحكم ويسود.

إذن لقد طلب الملك لويس الرابع عشر من معاونيه هذه التقارير. وبعد عدة شهور تم عقد اجتماع بهذا الخصوص. وقد كانت حاشية دوق دو بورغونيا المتكونة من نواة النبالة المعارضة - نبالة قريبة من نظام الملك لويس الرابع عشر وحصلت على قوتها الاقتصادية وسلطتها السياسية - تستلم هذا التقرير، وتكلف شخصاً يسمى بولانفيلييه بتقديمه إلى الدوق، والعمل على تخفيفه لأنه تقرير ضخم، ثم شرحه وتأويله إذا أردتم. وفعلاً فإن بولانفيلييه سيقوم بالفرز والتصفية لهذه التقارير الضخمة، وتلخيصها في مجلدين كبيرين. وأخيراً حرر مقدمة تتضمن بعض الأفكار النقدية وبخطاب يعتبر المرافق الضروري لهذا العمل الإداري الكبير الذي تضمن وصفاً وتحليلاً للدولة. إن هذا الخطاب مثير للغاية، بما أنه يتعلق بتوضيح الوضع الحالي للدولة الفرنسية[٢١]، والوضع السابق منذ هوغ كابيه Hugues Capet.

يتعلق الأمر في نص بولانفيلييه - ولكن كذلك في النصوص التي تتبعه وتناقش المسألة ذاتها[٢٢] - بتقديم الأطروحات المناسبة والموافقة للنبالة. إذن سيتم نقد ارتفاع النفقات غير المناسبة للنبالة التي تم إفقارها، واحتجاج ضد واقعة أن النبالة قد تم إفقارها ونزع حقها في التشريع والأرباح المرتبطة بها، والمطالبة

بحق النبالة في مكان داخل مجلس الملك، ونقد للدور الذي يقوم به المعاونون الإداريون للملك في المقاطعات. ولكن وتحديداً في نص بولانفيلييه، وفي هذه الورشة التفكيكية للتقارير [المقدمة][*] للملك، يتعلق الأمر بالاحتجاج ضد المعرفة المقدمة للملك ثم بعد ذلك إلى الأمير، احتجاج على كونها معرفة مصطنعة ومفبركة من طرف الجهاز الإداري ذاته. يتعلق الأمر بالاحتجاج ضد واقعة أن معرفة الملك برعاياه معرفة محكومة بمعرفة الدولة عن ذاتها. والمشكلة هي هذه: هل يجب أن تكون معرفة الملك بمملكته ورعاياه متماثلة مع معرفة الدولة بذاتها؟ وهل المعارف الإدارية أو البيروقراطية والضريبية والاقتصادية والقانونية والتشريعية، التي هي معارف ضرورية للتسيير الإداري للمملكة، يجب تلقينها للأمير بمجموع المعلومات المقدمة له والتي تسمح له بالحكم؟ وإجمالاً، فإن المشكلة هي هذه الإدارة والجهاز الإداري الذي أعطاه الملك لمملكته، وشكّل وحدة واحدة وجسداً واحداً مع الأمير، وذلك بإرادة اعتباطية غير محدودة بالرغم من أنه هو الذي يمارس عليها إدارته وهي تحت تصرفه كلية، ولكنه لا يستطيع مقاومتها. سيشكّل الأمير (والإدارة جزء من سلطة الأمير ذاتها، أحببنا ذلك أم كرهنا) جسداً واحداً مع إدارته، وسيلتحم بها، وذلك بواسطة المعرفة التي ستقدمها له هذه الإدارة نفسها ولكن هذه المرة من الأسفل إلى الأعلى. تسمح الإدارة للملك بأن يحكم ويسود على البلد وأن يفرض على البلد إرادته غير المحدودة. وبالعكس فإن الإدارة تمارس سيادة على الملك من خلال نوعية وطبيعة المعرفة التي تفرضها عليه.

أعتقد أن هدف بولانفيلييه ومن كان يتحلق حوله في تلك الحقبة، وهو كذلك هدف خلفائه في منتصف القرن الثامن عشر، كالكونت بوات ـ نانسي Buat-Nançay[٢٣] أو دي مونلوزييه De Montlosier[٢٤] (حيث سيكون المشكل أكثر تعقيداً بما أنه سيكتب في بداية عهد التأسيس ضد الإدارة الإمبراطورية)، كان مرتبطاً ومتصلاً برد فعل النبالة، وستكون آلية المعرفة ـ السلطة منذ القرن السابع عشر، مرتبطة ومتصلة بالجهاز الإداري للدولة المطلقة. أعتقد أن الأمور قد مرت وكانت النبالة، التي تم إفقارها وإبعادها عن جزء من السلطة، قد أخذت على عاتقها تحقيق هدف أولي في هجومها وهجومها المضاد، ليس بالضبط إعادة غزو أو فتح مباشر وآني لسلطاتها ولا أيضاً استرجاع ثرواتها (التي

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

كانت من دون شك قد أصبحت في وضع يتعذر معه استرجاعها)، وإنما هنالك حلقة مهمة في نظام السلطة، أهملتها النبالة واستهانت بها طويلاً. فحتى في المرحلة التي كانت فيها قد فقدت قواها: كانت المعرفة، هذه القطعة الاستراتيجية، محتلة من قبل الكنيسة ثم من قبل الإكليروس والقضاة ثم من قبل البورجوازية والإداريين ومسؤولي الضرائب أنفسهم. ولقد استعادت النبالة في المرحلة الأولى هذه المعرفة بوصفها هدفاً استراتيجياً وضعه بولانفيلييه. أي استعادة مكانتها المعرفية أولاً، وهو الشرط الأول لكل الانتقامات الممكنة، وليس كما نقول في قاموس البلاط «إنها فضيلة أو معروف أو جميل أو حظوة أو محاباة أو كرم من الأمير». ما يجب الالتحاق به وامتلاكه أو احتلاله الآن هو معرفة الملك، معرفة الملك أو نوع من المعرفة المشتركة بين الملك والنبلاء: القانون الضمني، الالتزام أو التعهد المتبادل بين الملك وأرستقراطيته. يتعلق الأمر إذن بتنشيط ذاكرة النبلاء الطائشة والشاردة، وذكريات العاهل التي تم كتمانها بدقة ومن الممكن أنه تم كتمانها ودفنها بخبث وحنكة ودقة، وذلك بغرض إعادة تأسيس المعرفة الصائبة أو الصالحة للملك، التي ستكون الأساس الصائب أو الصالح لحكومة عادلة. يتعلق الأمر، بالنتيجة، بمعرفة مضادة، وبعمل كامل سيأخذ شكل البحوث التاريخية الجديدة. أقول معرفة مضادة لأن هذه المعرفة الجديدة ومناهجها الجديدة وُجدت من أجل أن تستثمر في معرفة الملك، لذا فهي تتحدد بداية وبالنسبة لبولانفيلييه وأتباعه، بشكل وطريقة سلبية بالنسبة إلى معرفتين عميقتين، معرفتين تعدان وجهين (وربما مرحلتين كذلك) للمعرفة الإدارية. في هذا الوقت بالذات، كان العدو الأكبر لهذه المعرفة الجديدة التي بواسطتها تحاول النبالة أن يكون لها موطئ قدم في معرفة الملك، والمعرفة التي يجب استبعادها هي المعرفة القانونية: معرفة المحاكم والمدعي العام والمشرِّع والموثِّق. بالطبع هي معرفة ممقوتة من قبل النبالة، بما أنها هي المعرفة التي ورطتهم وأوقعتهم وأفقرتهم ونزعت ملكيتهم بمماحكات لفظية لا يفهمونها، وسلبتهم من دون أن يدروا أو من دون أن يأخذوا ذلك في الحسبان، حقوقهم القانونية وأيضاً أملاكهم أو ثرواتهم. وهي معرفة ممقوتة أيضاً لأنها معرفة دائرية، تنتقل من معرفة إلى معرفة، أو ترسل من معرفة إلى معرفة. أما الملك فإنه إذا أراد معرفة حقوقه، فإنه يسأل الموثقين وفقهاء القانون. وماذا ستكون المعرفة التي سيحصل عليها غير تلك المعرفة التي أقامها أو أسسها من وجهة نظر

القاضي والوكيل العام، اللذين عينهما الملك نفسه. وبالنتيجة، فإنه ليس غريباً ولا مفاجئاً أن يكيل القضاة المديح والثناء للملك (مديح وثناء من الممكن أن يخفي تجاوز حدود السلطة الذي يُمارسه الموثقون والمدعون أو الوكلاء... إلخ). إنها معرفة منتشرة في كل الأحوال، معرفة لا يمكن للملك إلا أن يلتقي فيها بصورته المطلقة والخاصة، التي يرسلها ويظهرها في شكل قانون، أي مجموع الاغتصابات التي اقترفها في حق النبالة أو [باتجاه](*) نبالته ونبلائه.

وضد معرفة الموثقين، ستعمل النبالة على إقامة معرفة جديدة، هي معرفة التاريخ. وستكون خصيصة هذا التاريخ الخروج من القانون، إلى خلف القانون، وإلى فجوات هذا القانون؛ وأن لا يكون التاريخ ببساطة مثلما كان عليه سابقاً وحتى الآن، أي مجموعة من الأحداث الجارية والدرامية للقانون العام. بالعكس، سيحاول هذا التاريخ أن يستعيد القانون العام من جذوره، وأن يضع مؤسسات القانون العام في شبكة وإطار أكثر قدماً، وضمن التزامات أكثر عمقاً ورسمية. فضد معرفة الموثقين، حيث لا يلقى الملك إلا المديح والثناء لحكمه المطلق (أي مديح وثناء روما أيضاً ودائماً) فإنه يجب إقامة الإنصاف التاريخي. فوراء تاريخ القانون، يجب إيقاظ التعهدات غير المكتوبة، والوفاء الذي لم يكن محدَّداً في نص. يتعلق الأمر بتنشيط الأطروحات المنسية، والدم الذي ضحّته النبالة في الملكية. ويتعلق الأمر أيضاً بإظهار صرح القانون ذاته، في مؤسساته الأكثر صحة وثباتاً وسلامة، وفي مواده الأكثر وضوحاً والمعترف بها بوصفها نتيجة لسلسلة كاملة من المظالم والعسف والجور والتجاوزات والخيانات، المقترفة من قبل السلطة الملكية، التي خانت التزاماتها تجاه النبالة. إذن سيكون تاريخ القانون هو تاريخ إدانة الخيانات. يتعلق الأمر في هذا التاريخ الذي سيعارض، حتى في شكله، معرفة الموثق والقاضي، بتنبيه الأمير إلى التحذلقات التي لم يكن على وعي بها، وإعطائه القوة، وذكر الروابط التي كانت له من دون شك مصلحة في نسيانها أو العمل على نسيانها. ضد معرفة الموثقين، الذين ينتقلون دائماً من واقعة إلى أخرى، ومن سلطة إلى أخرى، ومن نص إلى مادة إلى إرادة الملك، فإن التاريخ على العكس من ذلك سيكون هو سلاح النبالة التي تعرضت للخيانة والإهانة، تاريخ سيكون مضاداً للقانون. هذا هو الخصم الأول للمعرفة التاريخية التي تريد النبالة استبعاده لكي تسترجع وتعيد وتحتل من جديد معرفة الملك.

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

والخصم الآخر الكبير، ليس هو معرفة الموثق أو القاضي ولكنه معرفة المساعدين والمعاونين والمدراء؛ ليس الموثق ولكن المكتب والإدارة. معرفة هي الأخرى كريهة وممقوتة، لنفس الأسباب، بما أن معرفة هؤلاء المدراء والمعاونين هي التي سمحت بالانقضاض والاستيلاء على ثروات النبالة وسلطة النبالة. وهي معرفة يمكن أن تفتن وتبهر وتسحر الملك، وأن توهم الملك، بما أن الملك يفرض قوته، ويحصل على الطاعة، ويضمن الضريبة.. إلخ عبر هؤلاء المدراء والمساعدين. إنها معرفة إدارية واقتصادية وكمية؛ إنها معرفة الثروات القائمة والمفترضة، معرفة الضرائب المحتملة، والرسوم المفيدة. ضد هذه المعرفة الخاصة بالمدراء والمتعاونين، تريد النبالة أن تقدم شكلاً مخالفاً من المعرفة يكون هذه المرة تاريخ الثروات وليس تاريخ الاقتصاد، بمعنى تاريخ تحول الثروات والتجاوزات والسرقات والانتهاكات، تاريخ المحسوبية والرشوة والإفقار والتحطيم. تاريخ يمر، بالنتيجة، خلف مشكلة إنتاج الثروات، لكي يبيِّن بأي طريقة من الهدم والتحطيم، والديون، والتراكم المسرف، تكونت الثروات، وبعضها ليس إلا خليطاً من الخبث الذي تم بين الملك والبورجوازية. إنه، إذن، ضد تحليل الثروات؛ إنه تاريخ للكيفية التي تم بها تحطيم النبالة في حروب لامتناهية، تاريخ للطريقة التي أعطت بها الكنيسة أراضي وعائدات بشكل متحذلق، تاريخ للطريقة التي مكنت البورجوازية من أن تُغرق النبالة في الديون، تاريخ للكيفية التي انقضّت به السلطة الملكية على عائدات النبالة.

يرغب خطاب النبالة في معارضة هذين الخطابين ـ خطاب الموثّق والمدير، وخطاب العدالة أو القضاء أو المحكمة والإدارة ـ اللذين لم يكن لهما نفس التسلسل والكرونولوجيا. ولا شك في أن الصراع ضد المعرفة القانونية كانت الأقوى والأنشط والأكثر كثافة في مرحلة بولانفيلييه وذلك ما بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. والصراع ضد المعرفة الاقتصادية قد أصبح من دون شك أكثر عنفاً في أواسط القرن الثامن عشر، في مرحلة الفيزيوقراطيين (سيكون الخصم الكبير لبوات ـ نانسي هو الفيزيوقراطية[٢٥]). وعلى كل حال، فإنه سواء تعلق الأمر بمعرفة المدراء والمعاونين، أو المكاتب والمعرفة الاقتصادية، أو تعلق الأمر بمعرفة الموثق والمحكمة، فإن ما كان موضوع السؤال هو المعرفة التي تتكون في الدولة، وسيتم استبدالها بشكل آخر من المعرفة؛ هو التاريخ، ولكن أي تاريخ؟

حتى الآن لم يكن التاريخ إلا ما ترويه السلطة عن نفسها؛ إنه تاريخ السلطة عن السلطة. أما الآن فإن النبالة قد بدأت في رواية خطاب تاريخي ضد خطاب الدولة عن نفسها، وسيعمل هذا الخطاب، فيما أعتقد، على تفجير وظيفة المعرفة التاريخية ذاتها. وهنا يبدأ هذا التحدي ـ وهو أمر في غاية الأهمية ـ في الانتماء والانتساب من جهة إلى سرد التاريخ ورواية التاريخ، ومن جهة أخرى إلى ممارسة السلطة وتقوية شعائرها، والشكل المتصور للقانون العام. سيظهر مع بولانفيلييه، وخطاب النبالة الرجعي في نهاية القرن السابع عشر، موضوع جديد في التاريخ. وهذا يعني أمرين: من جهة، ذات متكلمة جديدة: سيأخذ شخص آخر الكلمة في التاريخ، شخص آخر سيروي التاريخ، شخص آخر هو الذي سيقول "أنا" أو "نحن" عندما يروي التاريخ، شخص آخر سيعمل على سرد ورواية تاريخه الخاص، شخص آخر سيقوم بإعادة توجيه الماضي والأحداث والحقوق والمظالم والهزائم والانتصارات حول نفسه وحول قدره. أي سيحدث انتقال وتحول للذات المتكلمة في التاريخ، وتحول أيضاً لموضوع التاريخ في معناه، وتحوير حتى في موضوع الرواية، وإذا أردتم: تغيير في العنصر الأول، العنصر الداخلي والعميق والأساسي، والذي سيسمح بتحديد الحقوق والمؤسسات والملكية والأرض ذاتها. باختصار، إن ما سيتحدث عنه هو انقلابات تحدث من تحت الدولة وتخترق الحق والقانون القديم للمؤسسات.

موضوع التاريخ الجديد، الذي يتحدث في الرواية التاريخية، سيظهر عند استبعاد الخطاب الإداري والقانوني للدولة. فما هو هذا الخطاب؟ لقد سماه أحد مؤرخي هذه المرحلة بـ "المجتمع": مجتمع بمعنى الجمعية، والفريق، ومجموعة الأفراد المجتمعين وفق قانون أو إطار قانوني، مجتمع يتكون من عدد الأفراد الذين لهم عادات وقانون خاص. والذي يتحدث في التاريخ، والذي يأخذ الكلمة في التاريخ، والذي سنتحدث عنه في التاريخ، هو ما يشير إليه قاموس تلك المرحلة باسم "الأمة".

الأمة في تلك المرحلة، لم تكن أبداً تتحدد بوحدة الإقليم أو بشكل سياسي معين، أو بنظام من الخضوع للإمبراطور معين. كانت الأمة بلا حدود، ولا نظام محدد للسلطة والدولة. تتحرك الأمة خلف الحدود والمؤسسات. الأمة أو بالأحرى "الأمم" بمعنى المجتمعات ومجموعات الأفراد والأشخاص، الذين لهم إطار قانوني وعادات، القانون بوصفه تنظيماً وإطاراً وليس قانون الدولة

سيكون هو موضوع التاريخ. وعناصر الأمة هي التي ستأخذ الكلمة. وليست النبالة إلا أمة في مقابل الأمم التي تتحرك داخل الدولة والتي تتعارض فيما بينها. وعن هذه الأمة ستصدر المسألة الثورية المعروفة، وكذلك المفاهيم الأساسية لوطنية القرن التاسع عشر، حيث سيبرز مفهوم العرق ومفهوم الطبقة.

سيظهر في هذا الموضوع الجديد للتاريخ ـ الذات المتحدثة في التاريخ والذات المتحدث عنها في التاريخ ـ وبكل تأكيد، شكل جديد من المعرفة التاريخية، لها ميدانها ومواضيعها ومرجعيتها الجديدة وحقل من العمليات التي كانت غامضة حتى تلك اللحظة بل كانت مهملة بالكامل. ستطفو على السطح كموضوع أولي للتاريخ، كل هذه العمليات الغامضة التي تحدث على مستوى الفرق والجماعات التي تتجابه داخل الدولة ومن خلال القوانين. إنه التاريخ المعتم للتحالفات، والمنافسة بين الفرق والجماعات، والمصالح المقنَّعة التي تعرّضت للخيانة، تاريخ اختلاس (الغاليين) وانتقال الثورات، تاريخ الإنفاق والابتزاز، تاريخ الديون والتضليل، تاريخ النسيان واللاوعي.. إلخ. وهو من جهة أخرى، معرفة لها منهج لا يكون بإعادة تنشيط الطقوس والأفعال المؤسِّسة للسلطة، بل بالعكس تفكيك منظم لنواياها الخبيثة وإعادة تذكير منظَّم بكل ما نسته. إنها طريقة الإدانة الدائمة لما كان شراً في التاريخ. لا يتعلق الأمر بالتاريخ المجيد للسلطة، بل إنه تاريخ المنخفضات والوهدات، إنه تاريخ الخبث والخيانة.

وبمثل هذه الحالة وهذا الفعل، فإن هذا الخطاب الجديد (الذي له إذن موضوع جديد ومرجعية جديدة) تلازم وما أسميه بأخلاق جديدة ومغايرة تماماً للشعائر الكبيرة للاحتفالات، التي تلازم أيضاً وبشكل غامض خطاب التاريخ عندما كان يروى تاريخ طروادة والجرمان... إلخ. فليس الطابع الاحتفالي لتقوية السلطة، بل تفخيم جديد هو الذي سيطبع ببهائه وإشراقه وعظمته فكراً سيكون في جزئه الأكبر فكر اليمين في فرنسا، بمعنى: الرغبة الجامحة في المعرفة التاريخية، وثانياً إفساد منظم لذكاء التأويل، وثالثاً ضراوة الإدانة، ورابعاً وأخيراً تمفصل التاريخ حول شيء يسمى المؤامرة، هجوم على الدولة، انقلاب عليها.

ما أردت أن أبينه لكم ليس بالضبط ما يسمى بـ "تاريخ الأفكار". لا أحب أن أبيّن لكم كيف قدمت أو صوَّرت النبالة سواء مطالبها أو مآسيها من خلال

الخطاب التاريخي، ولكن، وبالتأكيد، عمل السلطة أو كيفية اشتغال السلطة، حيث تشكلت وسيلة معينة للنضال والصراع داخل السلطة وضد السلطة، وهذه الوسيلة هي المعرفة، معرفة جديدة (أو على الأقل جزئياً جديدة) وهي هذا الشكل الجديد من التاريخ. دعوة التاريخ بهذا الشكل، ستكون بالأساس، وفيما أعتقد، الزاوية التي ستحاول النبالة إقامتها بين معرفة العاهل والمعرفة الإدارية، وهذا بغرض فصل الإرادة المطلقة للعاهل عن الطاعة المطلقة للإدارة. فليس الأمر مثلما كان في أناشيد الحرية القديمة، وفي التاريخ القديم للغاليين والجرمان والقصة الطويلة لكلوفيس وشارلمان والنضال ضد الحكم المطلق. سيدور فصل المعرفة ـ السلطة الإدارية ذات الأصل النبيل وبأشكال مختلفة حول وظيفة الدولة الملكية المطلقة. ولهذا السبب، فإنكم ستجدون هذا الخطاب في ما سنسميه باليمين واليسار؛ ستجدونه في رجعية النبلاء وفي نصوص الثوريين قبل وبعد ١٧٨٩. سأقدم لكم نصاً حول الملك الظالم، حول ملك الخبائث والخيانات: «ما هو العقاب ـ يقول الكاتب متوجهاً إلى لويس السادس عشر ـ الذي تعتقد أنه سيناله رجل أكثر بربرية ووريث بائس، مراكم للنهب والاغتصاب؟ هل تعتقد أن القانون الإلهي لن يفعل فعله فيك؟ أم أنك أكثر من إنسان، حتى ترفع إلى مجدك وتقنع باكتفائك؟ من أنت إذن؟ فإذا لم تكن إلهاً، فأنت إذن وحش؟». هذه الجمل ليست لمارا Marat ولكنها للكونت بوات ـ نانسي الذي كتبها في سنة ١٧٧٨ مخاطباً لويس السادس عشر[٢٦]. وسيتم اعتمادها حرفياً من قبل الثوار بعد ذلك بعشر سنوات.

تفهمون إذن لماذا هذا النوع من المعرفة التاريخية، هذا النوع الجديد من الخطاب، كان يلعب دوراً سياسياً كبيراً وغالباً في تمفصل كل من المعرفة والسلطة لدى الملكية الإدارية، وحاولت السلطة الملكية من جهتها أن تراقبه بدورها. وبما أن هذا الخطاب ينتشر في اليمين كما في اليسار، من رجعية النبلاء إلى المشروع الثوري للبورجوازية، فإن السلطة الملكية حاولت أن تتملكه وأن تراقبه. وهكذا وابتداء من ١٧٦٠، سنرى السلطة الملكية ـ وهو ما يؤكد على القيمة السياسية، والرهان السياسي الأساسي الذي يكمن في هذه المعرفة التاريخية ـ تحاول تنظيم هذه المعرفة التاريخية، وبطريقة معينة تحاول أن تُدخلها في لعبتها في المعرفة وفي السلطة، أي بين السلطة الإدارية والمعرفة التي تتشكل انطلاقاً منها. وهكذا وابتداء من سنة ١٧٦٠ سنرى بداية ظهور لمؤسسات ستكون

في مجملها نوعاً من وزارة التاريخ. ففي حدود ١٧٦٠، سيتم إنشاء المكتبة المالية Bibliothèque des finances التي ستقدم لكل وزارات جلالته، المذكرات والمعلومات والتوضيحات اللازمة. وفي سنة ١٧٦٣ سيتمّ إنشاء "مخزن المواثيق" Dépôt des chartes لمن يرغب أو يريد دراسة التاريخ والقانون العام في فرنسا. وأخيراً، فإن هاتين المؤسستين سيتم توحيدهما في مؤسسة واحدة وذلك سنة ١٧٨١ وذلك في شكل: مكتبة التشريع ـ سجلوا جيداً هذه الكلمات ـ والإدارة والتاريخ والقانون العام Bibliothèque de législation d'administration, histoire et droit publique. وفي نص لاحق فإنه سيقال إن المكتبة موجهة لوزارات جلالته، وأن الذين أوكلت إليهم الإدارة العامة هم من العلماء والفقهاء أو المشرعين المكلفين من قبل وزير العدل للقيام بأبحاث ودراسات مفيدة للتشريع والتاريخ وللعامة، وأنه لهم رواتب يتقاضونها من جلالته[٢٧].

كان المسؤول عن وزارة التاريخ هو جاكوب نيكولا مورو Jacob-Nicolas Moreau وكان يقوم بالتنسيق مع الأعضاء الآخرين، ولقد جمع مجموعة كبيرة جداً من وثائق[٢٨] العصور الوسطى وما قبل العصور الوسطى، وسيعمل عليها في بداية القرن التاسع عشر مؤرخون كأوغسطين تييري Thierry وغيزو Guizo. وعلى أية حال، فإنه في المرحلة التي ستظهر فيها هذه المؤسسة ـ هذه الوزارة الحقيقية للتاريخ ـ كان معناها واضحاً جداً: إنه في الوقت الذي كانت فيه المجابهات السياسية في القرن الثامن عشر تمرر عبر خطاب تاريخي، في هذه المرحلة كانت، وهذا بشكل دقيق وعميق، المعرفة التاريخية وسيلة سياسية أو بالأحرى سلاحاً سياسياً ضد المعرفة الإدارية للملكية المطلقة، ومن هنا عملت الملكية أو أرادت أن تعيد احتلال هذه المعرفة. وإذا أردتم فإن إنشاء هذه الوزارة الخاصة بالتاريخ يظهر وكأنه نوع من التنازل، والموافقة المضمرة من قبل الملك، بوجود مادة تاريخية يمكن أن نستخرج منها القوانين العامة للمملكة. إنه قبل عشر سنوات من المجالس العامة Etats généraux، كان هنالك قبول ضمني لنوع من الدستور. وأكثر من هذا فإنه وانطلاقاً من هذه المواد المجمعة، ستنطلق هذه المجالس أو التجمعات العامة التي ستعقد في سنة ١٧٨٩ : إذن، صار هنالك تنازل من طرف السلطة الملكية، وأول قبول ضمني بأن شيئاً ما سيدخل بين السلطة الملكية وإدارتها، ألا وهو الدستور أو القوانين الأساسية وتمثيل

الشعب.. إلخ. ولكن جرت أيضاً إعادة زرع لهذه المعرفة التاريخية في شكل سلطوي، في الأمكنة حيث أُريد لها أن تستخدم ضد الملكية المطلقة، بما أن هذه المعرفة كانت سلاحاً من أجل استرجاع معرفة الأمير: بين سلطته، والمعارف والممارسات الإدارية. هنا، بين الأمير والإدارة، وُضعت وزارة التاريخ من أجل إقامة الروابط وتوظيف التاريخ في لعبة السلطة الملكية وإدارتها. أي أنه بين معرفة الأمير ومعارف إدارته، تم استحداث وزارة للتاريخ عليها أن تضع، بين الملك وإدارته، التقليد المستمر للملكية ولكن بشكل مراقَب.

هذا ما أردت أن أقوله لكم حول إحلال هذا النوع الجديد من المعرفة التاريخية. وسأحاول لاحقاً أن أنظر، انطلاقاً منه ومن خلال عناصره، كيف سيظهر الصراع بين الأمم، أو ما سيصبح صراع الأعراق وصراع الطبقات.

الهوامش

(١) نعرف منذ تاريخ *Historia Francorum du pseudo Frédégaire* وتحديداً من سنة ٧٢٧ إلى سنة ١٥٧٢ تاريخ *la Franciade de Ronsard* على الأقل خمسين شهادة حول أسطورة الأصل الطروادي للفرنجة. ومن الممكن أن يكون ميشيل فوكو قد اعتمد على هذه المجموعة أو على نص معين من النصوص التي ذكرها أوغسطين تييري في كتابه: Augustin Thierry, *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de Francs*, Paris, 1840. أو: *Les Grandes Chroniques de Saint-Denis* (rédigées dans la deuxième moitié du XII siècle, et publiées par Paulin Paris en 1836; rééd. J. Viard en 1920). ويمكن أن نقرأ الجزء الأكبر من هذه الأساطير في: M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1739-1752, t. II et III.

(٢) «يجب أن تعلموا أن الملك في مملكته يستطيع أن يفعل أي شيء ما دام يملك الحق الملكي» في: J. Boutillier, *Somme rurale, ou le Grand Coutumier/général de pratique civiles (XIV^e siecle)*, Bruges, 1479). Ce texte, dans l'édition de 1611, est cité par A. Thierry dans *Considérations sur l'histoire de France*, op. cit.

(٣) A. Thierry, *ibid.*, p. 41 (éd. de 1868).

(٤) F. Hotman, *Franco-Gallia*, Genevae, 1573 (tra. Fr.: *La Gaule françoise*, Cologne, 1574; rééd.: *La Gaule Françoise*, Paris, Fayard, 1981).

(٥) Cf. *Beati Rhenan Rerum Germanicarum libritres*, Basileae, 1531.

ـ كما يجب العودة أيضاً إلى طبعة أولم Ulm الصادرة سنة ١٦٩٣ حيث تجدون في التعليقات التي كتبها أعضاء المجمع التاريخي الإمبراطوري، على نسب وسلالة آل هابسبورغ، أو في: *Beati Rhenani libri tres Institutionum Rerum Germanicarum nov-antiquarum, historico-geographicarum, juxta primarium Collegi Historici Imperialis scopum illustratarum*, Ulmae, 1693, en particulier p. 569-600. voir aussi les commentaires en annexe à l'édition de Strasbourg: Argentoratii, 1610).

(٦) F. Hotman, *Franco-Gallia*, op. cit., chap. IV: «De ortu Francorum, qui Gallia occupata, eius nomen in Franciam vel Francogalliam mutarunt» (p. 40-52, éd. de 1576).

(٧) E. Pasquier, *Recherches de la France*, Paris, 1560-1567, 3 vol. وكان باسكييه تلميذاً لهوتمان.

(٨) «Semper reges Franci habuerunt (...) non tyrannos, aut carnefices: sed libratis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt» (F. Hotman, *Franco-Gallia*, op. cit., p. 54).

(٩) Cf. *ibid.*, p. 62.

(١٠) Jules César, *Commentarii de bello gallico*, cf. en particulier liv. VI, VII, VIII.

(١١) F. Hotman, *Franco-Gallia*, op. cit., p. 55-62.

(١٢) *Ibid.*, p. 65sq. حيث كتب هوتمان بشكل خاص عن "استمرارية سلطات المجلس العام" وذلك عند مختلف الأسر والسلالات.

(١٣) Jean du Tillet, *Les Mémoires et Recherches*, Rouen, 1578; *Recueil des Roys de France*, Paris, 1580; *Remonstrance ou Advertissement à la noblesse tant du parti du Roy que des rebelles*, Paris, 1585; Jean de Serres, *Mémoires de la troisième guerre civile, et des derniers troubles de la France*, Paris, 1570; *Inventaire générale de l'histoire de France*, Paris, 1597.

(١٤) P. Audigier, *De l'origine des François et leur empire*, Paris, 1676.

(١٥) J.-E. Tarault, *Annales de France, avec les alliances, généalogies, conquêtes, fondations ecclésiastiques et civiles en l'un et l'autre empire et dans les royaumes étrangers, depuis Pharamond jusqu'au roi Louis treizième*, Paris, 1635.

(١٦) P. Audigier, *De l'origine des François...*, op. cit., p. 3.

(١٧) Cf. César, *De bello gallico, liv. I*, 1.

(١٨) في الواقع فإن الأسقف روفلدسن هو الذي أشار في مجمع بال سنة ١٤٣٤، إلى أن "إسكندينافيا" هي مهد الإنسانية معتمداً في ذلك على تسلسل تاريخي ذكره جورداني في القرن الرابع الميلادي حيث قال: «Hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut *vagina nationum* (...) Gothi quondam memorantur egressi» (*De origine actibusque Getarum* in *Monumenta Germania Historica, Auctorum antiquissimorum*, tomi V, pars I, Berolini, 1882, p. 53-138, citation, p. 60).

- وحول هذه القضية، حدثت مناقشات كبيرة وخاصة بعد اكتشاف نص تاسيتوس: *De origine et situ Germaniae*, édité en 1472.

(١٩) Grégoire de Tours, *Historia Francorum* (575-592), Paris, 1512.

(٢٠) Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, 1695.

(٢١) يتعلق الأمر بالدولة الفرنسية وما يربطها بالحكومة الكنسية من عسكر وعدالة وتجارة وورشات وعدد السكان وبشكل عام كل ما يمكننا من معرفة هذه المملكة، وهو مقتطف من مذكرات موجهة من قبل مدراء المملكة، بأمر من الملك لويس الرابع عشر وبطلب من دوق بوربون والد لويس الخامس عشر. انظر: *Mémoires Historiques Sur L'ancien Gouvernement De Cette Monarchie Jusqu'à Hugues Capet, par M. et comte de Boulainvilliers*, London, 1727, 2 vol. in-folio.

وفي السنة التالية، نشر المجلد الثالث بعنوان: **دولة فرنسا**، وتضمن أربع عشرة رسالة حول البرلمانات القديمة لفرنسا، وتاريخ المملكة من البداية حتى شارل الثامن، كما أضيفت له مذكرات قدم لها دوق أورليون، لندن، ١٧٢٨. *Etat de la France, contenant XIV lettres sur les anciens Parlements de France, avec l'histoire de ce royaume depuis le commencement de la monarchie jusqu' à Charles VIII. On y a joint des Mémoires présentés à M. le duc d'Orleans*, London, 1728.

(٢٢) يشير فوكو هنا إلى الأعمال التاريخية لبولانفيلييه التي لها صلة بالمؤسسات السياسية الفرنسية، وخاصة: *Mémoire sur la noblesse du roiaume de France fait par M. le comte de Boulainvilliers* (1719) (extrait publiés in: A. Devyver, *Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentlhommes français de l'Ancien Régime*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1973, p. 500-548); *Mémoires présentés à Mgr. Le duc d'Orléans, Régent de France*, La Haye/ Amsterdam, 1727; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlement ou Etats Généraux*, La Haye/Amsterdam 1727, 3 vol. (version réduite et modifiée des *Mémoires*); *Traité sur l'origine et les droits de la noblesse* (1700), in *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, 1730, t. IX, p. 3-106 (republié, avec de nombreuses modifications, sous le titre: *Essai sur la noblesse contenant une dissertation sur son origine et abaissements, par le feu M. le comte de Boulainvilliers, avec des notes historiques, critiques et politiques*, Amsterdam, 1732); *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, Paris, 1733, 3 vol.; *Histoire des anciens Parlemens de France ou États Généraux du royaume*, London, 1737.

(٢٣) من بين الأعمال ذات الطابع التاريخي للكونت بوات ـ نانسي انظر: *Les Origines ou l'Ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne*, Paris, 1757; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe*, Paris, 1772, 12 vol., *Eléments de la politique*, ou *Recherche sur les vrais principes de l'économie sociale*, Londres, 1773; *Les Maximes du gouvernement monarchiques pour servir de suite aux éléments de la politique*, Londres, 1778.

(٢٤) إن الأعمال ذات الطابع التاريخي لدى رينو والدوق مونلوزييه عديدة. نشير فقط إلى تلك التي لها علاقة بالمشاكل التي طرحها فوكو في هذا الدرس ومنها: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814, 3 vol.; *Mémoires sur la Révolution française, le Consulat, l'Empire, la Restauration et les principaux événements qui L'ont suivie*, Paris, 1830.

ـ حول مونلوزييه انظر لاحقاً درس ١٠ آذار/ مارس.

(٢٥) Cf. L.G. comte du Buat-Nancy, *Remarques d'un Français, ou Examen impartial du livre de M. Necker sur les finances*, Genève, 1785.

(٢٦) L.G. comte du Buat-Nançy, *Les Maximes du gouvernement monarchique...*, op. cit., t. II, p. 286-287.

(٢٧) حول هذه المسألة انظر: J.-N. Moreau, *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté pour la recherche, la collection et l'emploi des monuments de l'histoire et du droit public de la monarchie française*, Paris, 1782.

(٢٨) Cf. J.-N. Moreau, *Principe de morale, de politique et de droit public puisés dans l'histoire de notre monarchie, ou Discours sur l'histoire de France*, Paris, 1777-1789, 21 vol.

[٧]

درس ١٨ شباط/ فيفري ١٩٧٦

الأمة والأمم ـ الغزو الروماني ـ عظمة وانحطاط الرومان ـ في حرية الجرمان بحسب بولانفيلييه ـ مزهرية دي سواسون ـ أصل الإقطاعية ـ الكنيسة، القانون، ولغة الدولة ـ التعميمات الثلاثة للحرب عند بولانفيلييه: قانون التاريخ وقانون الطبيعة، مؤسسات الحرب وحساب القوى ـ ملاحظات حول الحرب.

حاولت في المرة الأخيرة، أن أبين لكم كيف أنه في إطار رد فعل النبلاء، لم يكن هنالك إبداع للخطاب التاريخي بشكل دقيق، بل انفجار وتشرذم لخطاب تاريخي سابق كانت وظيفته حتى الآن ـ وكما يقول بترارك[١] ـ مدح روما؛ كان خطاباً داخل خطاب الدولة عن نفسها في إظهار حقها وإرساء سيادتها، ورواية أصلها المتواصل وتجسيده من خلال أبطال ومناسبات وانتصارات وأسر وعائلات وسلالات، وهو ما أدى إلى التأسيس الحقيقي للقانون العام. حدث هذا الانفجار لمديح روما بطريقتين وذلك في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر: من جهة، بالدعوة إلى تذكّر حادث الغزو وإعادة تنشيطه الذي سبق ـ كما تعلمون ـ للتاريخيات البروتستانتية أن استخدمته للاعتراض على الملكية المطلقة في القرن السادس عشر. لنذكّر بالغزو أنه جرى اجتياح الجرمان في القرنين الرابع والخامس وبذلك تدخل القطيعة الكبرى في التاريخ، ويكون الامتياز اللاشرعي هو لحظة القطيعة مع القانون العام؛ إنه زمن القبيلة والعشيرة والقوم الرحل الذين تدفقوا على الغال ووضعوا حداً للمطلقية الرومانية. وحدثت من جهة أخرى، قطيعة وانفجار ثانٍ ـ وأعتقد أنه كان أكثر أهمية ـ وذلك بإدخال موضوع جديد في التاريخ، وبروز ميدان ومواضيع جديدة للرواية التاريخية وذات جديدة في التاريخ. لم تعد الدولة هي التي تتحدث عن نفسها، بل هنالك شيء آخر يتحدث عن نفسه، وهذا الشيء الذي يتحدث في التاريخ عن نفسه والذي يعتبر نفسه موضوع الرواية التاريخية، هو

هذا النوع من الوحدة الجديدة: إنه الأمة Nation بمفهومها ومعناها العام. سأحاول أن أعود إلى هذا الموضوع، الذي تمحورت حوله مفاهيم كالوطنية أو القومية Nationalité، والعرق، والطبقة وذلك في القرن الثامن عشر.

صحيح أنكم تجدون في **الموسوعة** *L'Encyclopédie*، تعريفاً للأمة يمكن أن أقول عنه إنه تعريف متصل بالدولة أو يحمل طابع الدولة، لأن الموسوعيين قدموا أربعة معايير لوجود الأمة(٢): أولاً يجب أن تتكون من عدد كبير من الناس، وثانياً من رقعة أرضية محددة، وثالثاً من حدود معترف بها، ورابعاً من قوانين وحكومة معينة تحكم السكان. يعتبر هذا التحديد بمثابة تثبيت للأمة: فمن جهة هنالك حدود الدولة، ومن جهة أخرى هنالك الشكل نفسه للدولة. أعتقد أنه كان تحديداً وتعريفاً سجالياً، يهدف إن لم يكن إلى الرفض فهو على الأقل إلى استبعاد التحديد الواسع الذي كان سائداً في ذلك الوقت، والذي نجده أيضاً في نصوص النبالة وفي نصوص البورجوازية، تلك النصوص التي كانت تقول أيضاً إن النبالة أمة، وأن البورجوازية أيضاً أمة. كل هذا كانت له أهميته الأساسية في ظل الثورة، وبشكل خاص في نص سييس Sieyés حول الشعب أو العامة Tiers - État(٣) الذي سأحاول التعليق عليه. ولكن هذا المفهوم الواسع، الغامض والمتغير لفكرة الأمة التي لا تحد داخل حدود وإنما هي مجموعة بشرية متحركة عبر الحدود والدول، سيمتد حتى القرن التاسع عشر، عند أوغسطين تييري(٤) وغيزو(٥)... إلخ.

لدينا إذن موضوع جديد للتاريخ، وسأحاول أن أبين لكم كيف أن النبالة هي التي أدخلت، في التنظيم الكبير للخطاب التاريخي للدولة، هذا المبدأ المفجّر ألا وهو الأمة بوصفها ذاتاً وموضوعاً للتاريخ الجديد. ولكن ما هو هذا التاريخ الجديد، وكيف تأسس في القرن الثامن عشر؟ يبدو لي أن أهمية خطاب النبالة هذا يظهر جلياً عندما نقارنه بمشكل الخطاب القائم في إنجلترا في القرن السابع عشر، أي قبل ذلك بحوالى قرن من هذا التاريخ.

كان على المعارضة البرلمانية والمعارضة الشعبية الإنجليزية، بين نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، أن تحل مشكلة تبدو سهلة نسبياً. كان عليها أن تبين أن في المملكة الإنجليزية نظامين من القوانين المتعارضة وأن هناك أمتين في الوقت نفسه. من جهة، هنالك النظام القانوني الموافق للأمة النورماندية، أو القانون الخاص بالأرستقراطية والملكية الذي فُرض بالعنف

والاجتياح. وهنالك قانون آخر هو قانون الساكسون: قانون الحريات الأساسية والسكان الأصليين. وهو القانون الذي تطالب به الأكثرية التي لا تنتمي إلى العائلة الملكية ولا إلى العائلة الأرستقراطية. هنالك إذن مجموعتان كبيرتان، والمطلوب هو إحلال القانون القديم الليبرالي محل القانون الجديد الذي يتميز بالغزو والمطلقية، ولقد كان هذا ـ نوعاً ما ـ مشكلة بسيطة.

أما مشكل النبالة الفرنسية الذي جاء بعد قرن من ذلك، أي في نهاية القرن السابع عشر، فقد كان أكثر تعقيداً، بما أنه كان عليها أن تناضل على جبهتين. من جهة، ضد الملكية واغتصابها للسلطة، ومن جهة أخرى ضد الشعب أو العامة، الذي استفاد من الملكية المطلقة على حساب النبالة. إنه، إذن، نضال وصراع على جبهتين: فضد الملكية، ستطالب النبالة بالحريات الأساسية للشعب الجرماني أو الفرنجي الذي غزا الغال في زمن معين. وضد الشعب والعامة، فإن النبالة ستبين بالعكس، الحقوق غير المحددة التي نتجت عن الغزو. بمعنى أن النبالة يجب أن تكون المنتصرة بشكل مطلق وبحقوق غير محددة عندما يتعلق الأمر بالشعب والعامة، ومن جهة أخرى يجب أن تطالب الملكية بحقها الدستوري الكامل بناء على مبدأ الحريات الأساسية. من هنا تشابك وتعقد المسألة، وهو ما يبين أيضاً تميز تحليل بولانفيلييه، إذا ما قارناه بالتحليل الذي كان سائداً.

ليس بولانفيلييه إلا مثالاً بسيطاً أقدمه لكم، ما دام الأمر يتعلق بحلقة وسلسلة أساسية بدأت تتشكل منذ منتصف القرن السابع عشر، مع الكونت ديستان في حدود ١٦٦٠ ـ ١٦٧٠[٦]، وبوات ـ نانسي[٧] وإلى غاية الكونت دي مونلوزييه[٨]، أي في زمن الثورة والإمبراطورية وإعادة الملكية. كان دور بولانفيلييه مهماً للغاية، لأنه هو الذي حاول إعادة كتابة تقارير الأعوان والمدراء التي كتبت من أجل دوق بوربون، ومن هنا يمكن أن يساعدنا كمسار عام مناسب ولو مؤقتاً لفهم جميع أولئك المشكِّلين لتلك الحلقة[٩]. كيف أجرى بولانفيلييه تحليله؟ وكيف أجاب على السؤال الأول: ماذا وجد الفرنجة عندما دخلوا بلاد الغال؟ لم يجدوا بالطبع ذلك الوطن الضائع الذي رغبوا في العودة إليه بسبب ثرواته وحضارته (كما يروي ذلك التاريخ الأسطوري للقرن السابع عشر، وفيه أن الفرنجة والغاليين غادروا موطنهم ورغبوا في لحظة ما بالعودة إليه). الغال التي يصفها بولانفيلييه ليست أبداً تلك الغال السعيدة، الغال التي نسيت عنف قيصر في انصهار سعيد بحثاً عن وحدة جديدة. إن ما وجده الفرنجة عندما دخلوا بلاد

الغال هو الأرض المحتلة. وهذا يعني أن المطلقية الرومانية والقانون الملكي والإمبراطوري المؤسَّس من قبل الرومان، لم يكن أبداً، في هذه الغال، قانوناً مقبولاً ويشكّل جزءاً من الأرض والشعب. كان هذا القانون جزءاً من الغزو به تم إخضاع الغال. القانون السائد لا يدل أبداً على سيادة مركزية بل يدل على الغزو والهيمنة. ولقد دامت آلية الهيمنة هذه طوال الاحتلال الروماني، الذي حاول بولانڤيلييه أن يعاينه ويحلله ويحدد بعض حلقاته ومراحله.

لقد قام الرومان عند دخولهم بلاد الغال بنزع سلاح النبالة أو الأرستقراطية الحربية التي كانت القوة العسكرية الوحيدة التي يمكن أن تعارضهم، ونزع سلاح النبالة يعني إضعافها سياسياً واقتصادياً. كما تم ذلك بواسطة استنهاض اصطناعي للشعب أو للعامة، وهو إجراء يميز جميع أشكال الطغيان (وسبق وأن ظهر في منطقة ما من الجمهورية الرومانية واستُعمل منذ ماريوس حتى قيصر) لقد أقنعوا العامة بأنه بقليل من المساواة التي تكون في صالحهم سيؤدي هذا إلى حرية أكبر للجميع. وبالفعل فإنه بهذه المساواتية Egalitarisme أو نزعة المساواة أقاموا الطغيان والاستبداد. وبهذه الكيفية، جعل الرومان المجتمع الغالي متساوياً قصد إضعاف النبالة، ورفع شأن العامة، وبذلك استطاعوا تأسيس «القيصرية» césarisme الخاصة. وهذه هي المرحلة الأولى التي تنتهي مع كاليغولا ومع المجازر المنظمة بحق نبالة الغال القديمة التي قاومت الرومان. انطلاقاً من هنا سنرى الرومان يؤسسون نبالة خاصة يحتاجون إليها، نبالة ليست عسكرية ـ لأنها يمكن أن تعارضهم ـ ولكن نبالة إدارية، موجهة لمساعدتهم في تنظيم الغال الرومانية وخاصة في العمليات التي يستنزفون بها ثروة الغال كضمان الضرائب لصالحهم. إذن هنالك إنشاء واختلاق لنبالة جديدة، نبالة مدنية، قانونية وإدارية، تتميز أولاً بتمكنها من القانون الروماني وممارستها الدقيقة والمحددة، وثانياً بمعرفتها باللغة الرومانية. إذن حول المعرفة اللغوية والممارسة القانونية ستظهر نبالة جديدة.

هذا الوصف يُمكّننا من تبديد الأسطورة القديمة للغال الرومانية السعيدة والمنتصرة التي كانت منتشرة في القرن السابع عشر. إن تفنيد هذه الأسطورة يعني بالبداهة كيفية القول لملك فرنسا: إذا كنت تطالب بالمطلقية الرومانية، فإنك في الحقيقة لا تطالب بحق أو قانون أساسي وجوهري على أرض الغال، وإنما تطالب بتاريخ محدد وخاص، لم تكن إجراءاته وعملياته مشرفة بالضرورة، لأنها تندرج داخل آلية معينة من الإخضاع والهيمنة. وأكثر من هذا، فإن هذه المطلقية

الرومانية، التي تم زرعها وتثبيتها بعدد من آليات الإخضاع، قد جرى قلبها من خلال انتصار الجرمان عليها أي أنها هُزمت: هزيمة لم تكن من صنف الهزائم العسكرية بقدر ما كانت نتيجة للانهيار الداخلي. وهنا تبدأ المرحلة الثانية من تحليلات بولانفيلييه. ففي الوقت الذي حلل فيه الآثار الفعلية للهيمنة الرومانية على الغال، قال إنه بعد دخول الجرمان (أو الفرنجة) بلاد الغال، فإنهم وجدوا أرضاً محتلة كانت الدعامة العسكرية للغال(*). حينها لم يكن للرومان أية قدرة للدفاع عن الغال ضد الاجتياحات القادمة من الضفة الأخرى للراين. وبما أنه لم تكن هنالك نبالة لتدافع عن هذه الأرض الغاليّة، فإنهم كانوا مجبرين لدعوة المرتزقة، أي أناس لا يدافعون عن أنفسهم أو عن أرضهم ولكن يدافعون لقاء أجر معين. إن وجود جيش من المرتزقة، وعسكر مدفوع الأجر، يستلزم بالضرورة ضريبة مرتفعة وكبيرة. إذن كان يجب ليس فقط اقتطاع الأرض الغالية ولكن كذلك ضرائب كبيرة لدفع أجور المرتزقة. ونتج عن ذلك: **أولاً**، ارتفاع الضرائب النقدية بشكل معتبر؛ **وثانياً**، انخفاض قيمة العملة والنقد. وهذا ما أدى إلى بروز ظاهرتين: من جهة، فقدت العملة قيمتها بسبب هذا الانخفاض، وبشكل غريب أصبحت العملة نادرة أكثر فأكثر. وأدى غياب العملة إلى تباطؤ في الأعمال والخدمات وإلى إفقار عام. وفي مثل هذه الحالة من الخراب والدمار العام، تم غزو الفرنجة أو بالأحرى سيكون هذا الغزو ممكناً. إن قابلية الغال للغزو الفرنجي مرتبط بهذا الدمار والخراب الذي لحق بالبلد. وكانت علامته وجود هذه الفرق من المرتزقة.

سأعود لاحقاً إلى هذا النوع من التحليل. ولكن ما هو مهم ويمكن أن نشير إليه الآن، هو أن تحليل بولانفيلييه يختلف كلية عن التحليلات التي كانت قائمة في العشر سنوات السابقة على هذا التاريخ، أي عندما كان السؤال الأساسي المطروح هو مسألة القانون العام، بمعنى: هل تبقى المطلقية الرومانية، بنظامها القانوني، كما هي بعد الاجتياح الفرنجي؟ هل قضى الفرنجة، سواء بطريقة شرعية أو غير شرعية، على شكل السيادة الرومانية؟ تلكم هي المسألة التاريخية ـ القانونية التي طرحت في القرن السابع عشر؟ أما بالنسبة لبولانفيلييه فإن المشكل لم يكن في معرفة ما إذا كان القانون قد بقي كما هو أو لم يبقَ كما هو، وهل

(*) إن الجملة: «كانت الدعامة العسكرية للغال» لا تظهر في المخطوط، وكان في مكانها: «بلد محطم بالمطلق» (م).

من المفيد أن يبقى القانون كما هو أو أن يخضع لقانون آخر. ليست هذه هي المشكلة المطروحة عنده. ليست المشكلة أن نعرف ما إذا كان النظام الروماني أو النظام الفرنجي نظاماً شرعياً. المشكلة هي أن نعرف الأسباب الداخلية للهزيمة، بمعنى ماذا كانت عليه الحكومة الرومانية (شرعية كانت أم غير شرعية فليس هذا هو المشكل) لأن المسألة في نظره وبالصورة المطروحة تعد منطقياً متناقضة وسياسياً غير معقولة. إن المشكلة الكبيرة هي معرفة أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، وهي المشكلة التي ستهتم بها الكتابات الأدبية المبتذلة والكتابات التاريخية والسياسية في القرن الثامن عشر[١٠] وتُستأنف بشكل دقيق وعميق من قبل مونتسكيو Montesquieu[١١] بعد بولانفيلييه. حيث نجد لأول مرة تحليلاً من النوع الاقتصادي والسياسي، بدلاً من الحديث عن مشكلة الرشوة والمحسوبية وتغير القانون من قانون مطلق إلى قانون جرماني. ستصبح مسألة الأسباب، أسباب انهيار الرومان، نموذجاً لنوع جديد من التحليل التاريخي. تلك هي المجموعة الأولى من التحاليل التي يمكن أن نجدها عند بولانفيلييه. إنني أختصر كثيراً من المسائل من أجل أن نتقدم قليلاً.

بعد مشكلة الغال والرومان، فإن المشكلة الثانية أو المجموعة الثانية من المشاكل، التي سأتخذها كمثال لتحليل بولانفيلييه، هي تلك المتعلقة بالفرنجة: من هم هؤلاء الفرنجة الذين دخلوا الغال؟ يتماثل هذا المشكل مع المشكل الذي حدثتكم عنه للتو: ما الشيء الذي يكوّن قوة هؤلاء الذين لا قداسة لهم، عدا عن أنهم برابرة وعددهم قليل نسبياً واستطاعوا الدخول إلى الغال بالفعل وهدم أحد أهم الإمبراطوريات الهائلة التي عرفها التاريخ حتى الآن؟ يتعلق الأمر إذن بإظهار قوة الفرنجة في مقابل ضعف الرومان: تكمن قوة الفرنجة أولاً في أنهم استفادوا مما يعتقد الرومان أنهم قد تجاوزوه، أي وجود أرستقراطية حربية. المجتمع الإفرنجي منتظم كله حول محاربيه ـ وخلفه سلسلة من الأقنان والخدم (أو على كل حال، الخدم التابعون للحاشية) ـ الذين كانوا أساس الشعب الفرنجي الوحيد، بما أن الشعب الجرماني يتألف بشكل أساسي من الـ Leute ومن الـ Leudes، وهم جميعاً رجال سلاح ـ إذن عكس المرتزقة. ومن جهة أخرى، هؤلاء العسكر، هذه الأرستقراطية العسكرية، ستعين ملكاً لا تكون له إلا وظيفة حل الخلافات ومشاكل القضاء في حالة السلم. فليس الملوك أكثر من قضاة في حالة السلم. وأكثر من هذا، سيتم اختيارهم بموافقة ورضا وقبول مشترك وجماعي من قبل الجماعات والأتباع،

أي من قبل جماعات المحاربين. لا يتم تعيين الرئيس أو القائد إلا في حالة الحرب - عندما تكون الحاجة ماسّة إلى تنظيم قوي وسلطة واحدة - وتكون القيادة مطاعة من قبل الجميع وهي قيادة مطلقة. القائد هو قائد حرب، وهو ليس بالضرورة ملكاً للمجتمع المدني، ولكن في بعض الحالات يمكن أن يكون كذلك، أي قائداً حربياً وملكاً. إن واحداً مثل كلوفيس - الذي يتمتع [. . .] بأهمية تاريخية - كان في الوقت نفسه حاكماً مدنياً وقاضياً مدنياً اختير لحل الخلافات وكان كذلك قائداً حربياً. وعلى كل حال، لدينا إذن مجتمع حيث هنالك سلطة في حدها الأدنى وذلك في زمن السلم، وبالتالي فإن الحرية كانت في حدها الأعلى.

ولكن، ما هي هذه الحرية التي تستفيد منها هذه الأرستقراطية الحربية؟ هذه الحرية ليست أبداً حرية الاستقلال، ليست أبداً هذه الحرية التي نحترم فيها بالأساس الآخرين. الحرية التي يستفيد منها المحاربون الفرنجة كانت أساساً حرية الأنانية والجشع، وطعم المعركة والغزو والنهب. لم تكن حرية هؤلاء المحاربين تعني التسامح والمساواة للجميع؛ إنها حرية لا تمارس إلا بالهيمنة، بمعنى أنها بعيدة عن أن تكون حرية الاحترام؛ إنها حرية التوحش والافتراس والشراسة. اشتق أحد أتباع بولانفيلييه، كلمة "فرانك" وقال إنها لا تعني أبداً كلمة "الحر"، بالمعنى الذي نفهمه الآن، ولكنها تعني وبشكل أساسي "الشرس" وذلك ما يفيد أصلها اللاتيني أيضاً. إن لكلمة "فرانك" إيحاءات نجدها في الكلمة اللاتينية "فروكس" وإن لها كما يقول فريريه Freret جميع المعاني المقبولة وغير المقبولة. إنها تعني «الفخور، الجريء، الباسل، المتعجرف، المتغطرس، المتكبر، القاسي والفظ»[١٢]. وهكذا تبدأ تلك الصورة الكبرى لـ "البربري" الذي سنجده في نهاية القرن التاسع عشر، وعند نيتشه بالطبع [الذي نجده] يوازي بين الحرية والشراسة وطعم السلطة والجشع المنقطع النظير، وعدم القدرة على المساعدة، وإنما الرغبة الدائمة في الإخضاع والاستعباد [عادات وتقاليد غير لائقة ومنحطة، كره للأسماء، واللغة، والاستعمالات الرومانية. هاوي الحرية، مقدام، خفيف، خائن، جشع، متلهف، قلق. . .][*][١٣]. . إلخ. هذه هي النعوت التي استعملها بولانفيلييه وأتباعه لوصف هذا البربري الأبيض العظيم، وبينوا من خلال نصوصهم دخول الشر في التاريخ الأوروبي، أريد أن أقول: دخول الشر في التاريخيات الأوروبية.

(*) مقطع بين قوسين في المخطوط (م).

هذه اللوحة الخاصة بالشراسة الكبرى للفرنجة، تسمح بتفسير أولاً كيف دخل المحاربون الفرنجة بلاد الغال، وكيف أنهم رفضوا أي شكل من أشكال الاندماج مع "الغاليين ـ الرومان"، وبشكل خاص الخضوع للقانون الإمبراطوري. لقد كانوا أكثر حرية، أريد القول: أكثر فخراً واعتزازاً وعجرفة وغطرسة، . . إلخ، حتى إنهم منعوا القائد الحربي من أن يصير سيداً بالمعنى الروماني للكلمة. لقد كانوا أكثر جشعاً في حريتهم، وفي غزوهم وهيمنتهم حتى إنهم استولوا بأنفسهم، وبشكل فردي، على أرض الغال. والملك الذي كان [. . .] قائدهم الحربي، لم يصبح بعد انتصارهم ملكاً على أرض الغال، وإنما أصبح واحداً من المحاربين، يستفيد شخصياً وبشكل مباشر من الانتصار ومن الغزو، واحتفظ لنفسه بجزء من أرض الغال مثل جميع المحاربين. وهنا، وإن كان ذلك من بعيد ـ طبعاً هنا أتجاوز الكثير من التفاصيل المعقدة الواردة في تحليلات بولانفيلييه ـ تبدأ الإقطاعية. كل واحد أخذ بالفعل قطعة من الأرض، والملك لم تكن له إلا قطعة أرضه، وبالنتيجة فإنه ليس هنالك أي نوع من السيادة الرومانية على مجموع أراضي الغال. وبعد أن أصبحوا ملاكاً مستقلين، لم يجدوا أي سبب أو مسوغ لكي يقبلوا أن يكون على رأسهم ملك، بحيث سيكون بشكل ما وريث الأباطرة الرومان.

هنا تبدأ قصة مزهرية سواسون، وهنا أيضاً تبدأ تاريخيات هذه المزهرية. فما هي هذه القصة أو التاريخ؟ لا شك أنكم قد اطلعتم عليها في الكتب المدرسية وفي مناهج التعليم. إنها قصة من تأليف بولانفيلييه وأتباعه. ولقد أخذوها من غريغوار دي تور Grégoire de Tours ولسوف تغدو لاحقاً أحد المواضيع المشتركة للأحاديث والنقاشات التاريخية اللامتناهية. وذلك أنه عندما ـ وإن كنت لا أدري في أية معركة[١٤] ـ قسم كلوفيس الغنيمة أو بالأحرى ترأس ـ بوصفه قاضياً مدنياً ـ عملية توزيع الغنيمة، وإنكم تعرفون أنه سيقول: «أريد هذه المزهرية!»، إلا أن محارباً سيقوم ويقول له: «ليس لك الحق في المزهرية، فأنت يكفيك أن تكون ملكاً، وتقسم الغنيمة على الآخرين. ليس لك حق الشفعة préemption، ليس لك أي حق في الملكية المطلقة على ما تم الاستيلاء عليه بالحرب. فما غُنم في الحرب يجب أن يقسم ويوزع بين مختلف المنتصرين والملك ليس له أي تفوق أو رفعة prééminence». هذه هي الحلقة الأولى من رواية مزهرية سواسون. وسنعود لاحقاً إلى الحلقة الثانية.

هذا الوصف من قبل بولانفيلييه للمجموعة الجرمانية، يسمح إذن بتفسير كيف أن الجرمان كانوا جموحين ورافضين للتنظيم الروماني للسلطة. ولكن هذا يسمح أيضاً بتفسير كيف ولماذا تم هذا الغزو للغال، ذات الكثافة السكانية والغنية، من قبل شعب فقير وقليل العدد، ورغم ذلك استطاع أن يصمد. هنا أيضاً فإن المقارنة مع إنجلترا مهمة. تتذكرون أن الإنجليز كانوا أمام مشكل مشابه لهذا المشكل: كيف حدث وأن ستين ألفاً من المحاربين النورمانديين استطاعوا أن يستوطنوا إنجلترا وأن يصمدوا فيها؟ إنه نفس مشكل بولانفيلييه. وإليكم الحل الذي قدمه. يقول: إذا كان الفرنجة قد استطاعوا فعلياً أن يبقوا ويدوموا في هذه الأرض المغزوة، فلأنه كان انشغالهم الأول ليس فقط أن لا يعطوا الأسلحة للغاليين بل أن يصادروا كل أسلحة الغاليين بكيفية أدامت، رغم عزلتهم في الوطن، فئة مسلحة هي الفئة الجرمانية الكاملة أو الخالصة. لم يكن للغاليين سلاح، ولكن في المقابل، سُمح لهم بالعمل اليومي في أرضهم. وبما أن الجرمان ليس لهم عمل غير القتال، إذن فقد كان البعض يقاتل والبعض الآخر يخدم الأرض ويزرعها، على أن تتمّ مطالبتهم بنوع من الإتاوة التي تسمح للجرمانيين بضمان وظائفهم العسكرية. إتاوة من المؤكد أنها لم تكن يسيرة أو خفيفة، ولكن أقل ثقلاً بكثير من الضرائب التي وضعها الرومان. أقل ثقلاً بكثير لأنها أقل أهمية من الناحية الكميّة، وبشكل خاص لأن الرومان كانوا يفرضون على الفلاحين دفع الضريبة نقداً للمرتزقة. . أما الآن فإننا لا نطالبهم إلا بإتاوة وبالمواد التي يستطيعون دفعها. وعليه لم تكن هنالك عداوة بين الفلاح الغالي المُطالَب بدفع الإتاوة بالمواد أو المزروعات أو المنتوجات وبين هذه الفئة المحاربة من الجرمان. إذن لدينا نوع من الغال ـ الفرنجية السعيدة والمستقرة والأقل فقراً، مقارنة بما كانت عليه الغال الرومانية في نهاية الاحتلال الروماني. لقد كان الغاليون والفرنجة سعداء ـ كما يقول بولانفيلييه ـ بامتلاكهم ما لديهم باطمئنان. وهنا نجد نوعاً من النواة التي كما تعلمون اخترعها بولانفيلييه: أي الإقطاعية كنظام تاريخي قانوني يميز المجتمع، أو المجتمعات الأوروبية، منذ القرن السادس والسابع والثامن حتى القرن الرابع عشر تقريباً. هذا النظام الإقطاعي لم يتم فصله بهذه الصورة من قِبل المؤرخين ولا من قبل المشرعين والقانونيين، قبل تحليلات بولانفيلييه. إن سعادة هذه الفئة العسكرية المساندة والمدعمة من قبل الفلاحين الذين يدفعون لهم إتاوة طبيعية، شكلت بصورة من الصور مناخ هذه الوحدة القانونية السياسية للإقطاعية.

المجموعة الثالثة من الأحداث التي حللها بولانفيلييه، والتي أريد بدوري فصلها عن سواها نظراً لأهميتها، تتعلق بسلسلة الأحداث والوقائع التي بها ستفقد النبالة وهذه الأرستقراطية الحربية المُقامة في الغال، سلطتها وثروتها، وتجد نفسها في نهاية المطاف ملجمة بالسلطة الملكية. إن التحليل الذي قام به بولانفيلييه هو تقريباً على النحو التالي: كان ملك الفرنجة في البداية ملكاً وقائداً عسكرياً في زمن الحرب. ولا يدوم الطابع المطلق لسلطته إلا مدة الحرب. ومن جهة أخرى، وبوصفه قاضياً مدنياً، فإنه لا ينتمي بالضرورة إلى سلالة أو عائلة واحدة، فليس هنالك أي حق في الخلافة أو الوراثة؛ كان يجب أن يكون منتخباً. إلا أن هذا الملك الذي يتميز بهاتين الوظيفتين سيصبح، شيئاً فشيئاً، الملك الدائم، وسيورث الملك ويجعل حكمه مطلقاً أكثر من مطلقية ملوك أوروبا وخاصة في المملكة الفرنسية. فكيف حدث هذا التحول؟ بداية، كان ذلك بفعل الغزو ذاته، وبالنجاح العسكري المحقق، وبفعل أن جيشاً محدود العدد استوطن بلداً شاسعاً، يفترض على الأقل وفي البداية أنه كان بلداً رافضاً. وعليه، فإنه من الطبيعي أن يبقى الجيش الفرنجي، بشكل ما، على أهبة الحرب في الغال. وأن الذي أصبح قائداً عسكرياً خلال الحرب، قد بقي كذلك بفعل الاحتلال قائداً عسكرياً ومدنياً في الوقت نفسه. إذن التنظيم العسكري بقي قوياً بفعل الاحتلال ذاته. ولكن هذا لا يعني أنه لم يعرف صعوبات وحتى تمردات من قبل الفرنجة الذين لم يقبلوا أن تستمر الديكتاتورية العسكرية في زمن السلم. وكان الملك ومن يساند سلطته، مجبراً من جديد على دعوة المرتزقة، ولقد أخذهم من الشعب الغالي الذي نزع منه سلاحه. وفي كل الأحوال، فإن الأرستقراطية الحربية ستجد نفسها معلقة بين سلطة ملكية تحاول أن تعضد سلطتها المطلقة وبين الشعب الغالي الذي دعاه الملك إلى مساندة سلطته.

هنا نلتقي بالحلقة الثانية من مزهرية سواسون. إنها اللحظة التي رفض فيها أحد المحاربين أن يأخذ كلوفيس المزهرية. يعبر كلوفيس استعراضاً عسكرياً وصفّاً من المحاربين، فتعرَّف على المحارب الذي منعه من أخذ المزهرية. يرفع كلوفيس فأسه الكبيرة ويهشم بها رأس المحارب قائلاً له: «تذكر مزهرية سواسون». في هذه اللحظة بالذات يتحول الشخص الذي كان مجرد قاضٍ مدني ـ وهو كلوفيس ـ إلى سلطة عسكرية، ويحل مشكلة مدنية بطرق عسكرية. إنه يستعمل استعراضاً عسكرياً، أي شكلاً يُظهر الطابع المطلق لسلطته، من أجل

حل مشكلة ليست أكثر ولا يمكن لها أن تكون أكثر من مشكلة مدنية. وهكذا، يولد العاهل المطلق في اللحظة التي يشرع فيها الشكل العسكري للسلطة والانضباط في تنظيم القانون المدني.

أما الإجراء الثاني الأكثر أهمية، والذي به تأخذ السلطة المدنية شكلها المطلق، هو أنه في الوقت الذي تدعو فيه السلطة المدنية الشعب الغالي إلى تشكيل جماعة من المرتزقة، فإنها تشكل تحالفاً بين السلطة الملكية والأرستقراطية الغالية القديمة. وهاكم كيف يقدم بولانڤيلييه تحليله. يقول: عندما قدم الفرنجة إلى الغال، تُرى ما هي الشرائح الاجتماعية الغالية الأكثر بؤساً وتضرراً من ذلك؟ لم يتضرر الفلاحون (ما دامت الضريبة قد تغيرت، من ضريبة نقدية إلى ضريبة ريعية) وإنما تضررت الأرستقراطية الغالية التي صودرت أراضيها من قبل المحاربين الجرمان والفرنجة. هذه الأرستقراطية التي وجدت نفسها منزوعة الملكية فعلياً، وتألمت وتضررت، ماذا عساها أن تفعل؟ لم يبقَ لها إلا ملجأ وحيد. فما دامت قد فقدت أرضها وزالت الدولة الرومانية، لم يبقَ لها إلا ملاذ واحد، وهو الكنيسة. لقد لجأت الأرستقراطية الغالية إلى الكنيسة، وعملت على تطوير جهاز الكنيسة. ومن خلال الكنيسة، قامت من جهة بتوسيع وتعميق دائرة نفوذها على الشعب بواسطة نظام من المعتقدات الذي نشرته، ومن جهة أخرى عمقت وطورت معارفها اللاتينية، وثالثاً تعلمت وتثقفت ودرست القانون الروماني الذي كان قانوناً مطلقاً. بحيث إنه ـ وهذا شيء طبيعي ـ عندما أراد الملوك الفرنجة الاستناد إلى الشعب ضد الأرستقراطية الجرمانية وتأسيس الدولة (أو على أية حال تأسيس الملكية) على الطراز الروماني، لم يجدوا حليفاً أفضل من هؤلاء الرجال النبلاء الذين كان لهم تأثير كبير على الشعب من جهة ومعرفة باللاتينية والقانون الروماني من جهة أخرى. إنه لمن الطبيعي أن تكون الأرستقراطية الغالية والنبالة الغالية التي لجأت إلى الكنيسة هي الحليف الطبيعي للملوك الجدد في الوقت الذي حاول فيه هؤلاء الملوك تأسيس سلطتهم المطلقة. وهكذا أصبحت الكنيسة مع اللاتينية والقانون الروماني والممارسة القانونية الحليف الأكبر للملكية المطلقة.

تلاحظون أنه يوجد عند بولانڤيلييه قدر كبير مما يمكن تسميته بـ"لغة المعارف"، أو نظام اللغة ـ المعرفة. فقد بيّن كيف حدثت إعاقة الأرستقراطية المحاربة وذلك بواسطة تآلف بين الملكية والشعب، ومن خلال الكنيسة واللغة اللاتينية والممارسة القانونية. وهكذا أصبحت اللاتينية لغة الدولة، لغة المعارف ولغة القانون والتشريع.

وإذا كانت النبالة المحاربة قد فقدت سلطتها، فلأنها أصبحت تنتمي إلى نظام لساني آخر. النبالة المحاربة تتحدث اللغات الجرمانية، ولا تعرف اللاتينية. وعندما بدأ وضع الصرح القانوني الجديد بتعليمات لاتينية وقرارات لاتينية ومراسيم لاتينية، فإنها لم تكن لتعرف ماذا يحدث لها. لقد كانت تفهم قليلاً ـ وكان من المهم أن لا تفهم كلية ـ حتى إن الكنيسة من جهة والملك من جهة أخرى، قد فعلا كل ما بوسعهما حتى تبقى النبالة المحاربة في جهل تام. يقيم بولانفيلييه تاريخاً كاملاً لتربية وتعليم النبالة مبيناً أن الكنيسة، على سبيل المثال، قد أكدت كثيراً على الحياة الأخروية، باعتبارها السبب الوحيد للوجود في هذا العالم الأرضي. لقد كان ذلك مهماً من أجل إقناع الناس بأن لا يفعلوا شيئاً ذا بال في هذا العالم، وأن ما هو مهم لقدرهم هو ما يحدث هناك في الحياة الأخرى. وهكذا، كان هؤلاء الجرمان الجشعون والراغبون في الامتلاك والهيمنة، هؤلاء المحاربون الشقر المرتبطون بالحاضر، قد تحولوا شيئاً فشيئاً إلى نوع من الفرسان والصليبيين، الذين يجهلون كلية ما يحدث على أرضهم وفي بلدهم، ووجدوا أنفسهم بلا ملكية وثروة وسلطة. لقد كانت الحروب الصليبية، بوصفها الطريق إلى العالم الآخر، بالنسبة لبولانفيلييه التعبير والتمظهر لما حدث لهذه النبالة عندما غيرت وجهتها نحو العالم الآخر. ففي الوقت الذي كانوا فيه في القدس، ترى ماذا كان يحدث في أراضيهم؟ كان الملك، وكانت الكنيسة والأرستقراطية الغالية القديمة تتلاعب بالقوانين اللاتينية التي تسمح بنزع ملكيتهم وحقوقهم.

من هنا نداء بولانفيلييه إلى شيء جوهري ـ وهو نداء يتخلل عمله كلية وليس كما هو الحال مثلاً عند المؤرخين البرلمانيين (وخاصة الشعبيين) الإنجليز في القرن السابع عشر ـ نداء إلى تمرد النبلاء الذين انتزعت أرضهم وجُردوا من حقوقهم. وهذا هو الشيء الأساسي الذي دعا النبالة إلى إعادة فتح المعرفة: إعادة فتح لذاكرتها الذاتية واستعادة الوعي واسترجاع العلوم والمعارف. لقد دعا بولانفيلييه النبالة إلى هذا الأمر في المرحلة الأولى: «لن تسترجعوا السلطة ما لم تسترجعوا نظام المعارف الذي انتُزع منكم. لن تسترجعوا السلطة ما لم تعملوا وتبحثوا وتسعوا إلى امتلاك المعارف. لأنكم قاتلتم دائماً من دون أن تضعوا في الحسبان أنه ابتداء من لحظة معينة فإن المعركة الحقيقية، داخل المجتمع، لا تتم بالسلاح ولكن بالمعرفة». كان أسلافنا ـ يقول بولانفيلييه ـ مغرورين جداً وارتكبوا خطأ جسيماً عندما جهلوا أصلهم ونسبهم. لقد كان هنالك نسيان دائم للذات،

ونسيان يعود إلى نوع من الحماقة أو الافتتان. وأن الوعي بالذات من جديد، والكشف عن منابع المعرفة والذاكرة، إنما يعني التنديد بكل أنواع التزوير والتشويه التي لحقت بالتاريخ. ولا تستطيع النبالة أن تصبح من جديد قوة ما لم تستعد وعيها بذاتها ومنزلتها في حقل المعرفة، وأنه بذلك فقط تستطيع أن تفرض نفسها كموضوع في التاريخ. فلكي تفرض نفسها كقوة في التاريخ يجب أن تعي ذاتها والانتظام في نظام المعارف في المرحلة الأولى.

هذه هي مجموع المواضيع التي عزلتها في العمل العلمي المعتبر لبولانفيلييه، ويبدو لي أنها تساهم في نمط من التحليل الذي سيكون من دون شك أساسياً بالنسبة لكل التحاليل التاريخية والسياسية منذ القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا. لماذا هذه التحاليل مهمة؟ أولاً، للأولية العامة المعطاة للحرب. ولكن أعتقد أن ما هو مهم بشكل خاص بما أن الأولية المعطاة في تحاليله هي للحرب، هو الشكل الذي تتخذه فيها علاقات الحرب، والدور الذي يعطيه بولانفيلييه لعلاقات الحرب. لذا أرى أنه من أجل استعمال الحرب بوصفها تحليلاً عاماً للمجتمع، قام بولانفيلييه بثلاثة تعميمات متتالية ومتدرجة للحرب: أولاً، عمم الحرب مقارنة بأسس القانون، ثانياً عمم الحرب مقارنة بشكل المعركة، وثالثاً عمم الحرب مقارنة بواقعة الغزو ومقابله ألا وهو التمرد. إن هذه التعميمات الثلاثة هي التي أريد معاينتها الآن.

أولاً، تعميم الحرب بالنسبة للقانون وأسس القانون. في التحليلات السابقة، تحليلات البروتستانت الفرنسيين في القرن السادس عشر، والبرلمانيين الفرنسيين في القرن السابع عشر، والبرلمانيين الإنجليز في الحقبة ذاتها، الحرب هي هذا النوع من حلقة الانقطاع التي توقف القانون وتدخل فيه الاضطراب. الحرب هي الجسر والمعبر الذي يسمح بالانتقال من نظام قانوني إلى نظام آخر. ولكن الحرب عند بولانفيلييه لا تقوم بهذا الدور؛ الحرب لا توقف ولا تقطع القانون. في الواقع، الحرب تغطي كلية القانون، تغطي كلية حتى القانون الطبيعي، إلى درجة تجعله غير واقعي ومجرداً وبشكل ما خيالياً. ويقدم بولانفيلييه ثلاثة أدلة على ذلك، أو يقدم هذه الفكرة بثلاث صيغ: أولاً، يقول على المستوى التاريخي: يمكننا أن نعبر التاريخ كيفما شئنا، وفي كل الاتجاهات، فإننا على كل حال، لن نجد أبداً القانون الطبيعي. فما اعتقد المؤرخون أنهم قد اكتشفوه، مثلاً عند الساكسون أو عند السلتيين، أي نوع من

المقاطعات الصغيرة أو الجزر الصغيرة من القانون الطبيعي، كل هذا خاطئ كلية. في كل مكان لا نجد إلا الحرب ذاتها (في ظل الفرنسيين كان هنالك غزو الفرنجة، وفي ظل الغاليين الرومان كان هنالك الغزو الجرماني) أو اللامساواة التي تؤدي إلى الحرب والعنف. وهكذا كان الغاليون، على سبيل المثال، منقسمين إلى فئتين: الأرستقراطيين وغير الأرستقراطيين، وكذلك الأمر عند الميديين Mèdes وعند الفرس، فالجميع ينقسم إلى الأرستقراطية وغالبية الشعب. وهو ما يثبت بالبداهة أن وراء كل هذا كانت هنالك صراعات وعنف وحرب. وأكثر من هذا، فإنه في كل مرة نرى فيها الاختلافات تقل أو تنقص أو تهدأ داخل المجتمع وفي الدولة، يمكننا أن نتأكد من أن هذه الدولة آيلة إلى الزوال والتقهقر والانحطاط. إذن هنالك في كل مكان تفاوتات وفي كل مكان عنف ووجود للتفاوتات؛ هنالك عنف في كل مكان. ليس هنالك أي مجتمع يستطيع أن يحيا من دون هذا النوع من الضغط الحربي بين الأرستقراطية وغالبية الشعب.

والآن، فإن الاستعمال النظري لنفس هذه الفكرة تكون على النحو التالي: يقول بولانفيلييه: نستطيع بالتأكيد أن نتصور نوعاً من الحرية البدائية قبل أية هيمنة وأية سلطة وأية حرب وأي إخضاع. ولكن هذه الحرية التي يمكن تصورها بين الأفراد والتي لا يمكن أن تكون فيها أية علاقة هيمنة، هذه الحرية حيث الجميع متساوون فيما بينهم، هذا الزوج حرية ـ مساواة، لا يمكن أن يكون في الواقع إلا شيئاً من دون قوة ومن دون مضمون. فما هي الحرية إذن؟ لا تعني الحرية، بالتأكيد، أن لا نسمح بالتعدي على حرية الآخرين، لأنه في هذه الحالة، لن تكون هنالك أبداً حرية. ماذا تقتضي الحرية؟ تقتضي الحرية القدرة على الأخذ، القدرة على التملك، القدرة على الاستفادة، القدرة على القيادة، القدرة على انتزاع حق الطاعة. المعيار الأول للحرية هو القدرة على منع وتجريد الآخرين من الحرية. ماذا يعني عملياً وواقعياً أنك حر، إذا كنت لا تستطيع أن تتعدى على حرية الآخرين؟ الحرية بالنسبة لبولانفيلييه، هي بالتدقيق عكس المساواة. إنها ذلك الشيء الذي يمارس بواسطة الاختلاف والتفاوت والهيمنة والحرب؛ يمارس بواسطة نظام كامل من علاقات القوة. إن الحرية التي لا تنعكس في علاقات قوة غير متساوية لا تستطيع إلا أن تكون حرية مجردة، فاشلة وضعيفة.

هنا نجد توظيفاً واستخداماً وتطبيقاً وشروعاً في التطبيق لهذه الفكرة من

الناحية التاريخية والنظرية في الوقت نفسه. يقول بولانفيلييه (وهنا أيضاً أقدّم تخطيطاً عاماً): لنفرض أن القانون الطبيعي قائم بالفعل في لحظة معينة، وبشكل ما في اللحظة التأسيسية للتاريخ، قانون حيث جميع الناس أحرار من جهة، ومتساوون من جهة أخرى. إن هذه الحرية هي من الضعف بمكان، ما دامت حرية مجردة، خيالية، من دون مضمون فعلي، تزول أمام القوة التاريخية لحرية تعمل بالتفاوت. إنه إذا حدث ووجدت مثل هذه الحرية في مكان ما، أو في لحظة ما، أي هذه الحرية الطبيعية، هذه الحرية المساواتية، فإنها لا تستطيع أن تصمد أو تقاوم قانون التاريخ الذي يجعل من الحرية لا قوية ولا صارمة ولا مكتملة، إلا إذا كانت حرية البعض مضمونة على حساب حرية الآخرين، وإلا إذا كان هنالك مجتمع يضمن التفاوت بالأساس.

إن قانون المساواة الطبيعي ضعيف أمام قانون التفاوت التاريخي. وعليه فإنه من الطبيعي أن يترك قانون المساواة الطبيعي المكان نهائياً لقانون التفاوت التاريخي لأنه القانون الأصلي مقارنةً بالقانون الطبيعي الذي لم يكن مؤسساً، كما كان يقول المشرعون، ولكنه مرفوض من طرف القوة الكبرى للتاريخ. إن قانون التاريخ أقوى دائماً من قانون الطبيعة. هذا ما يدافع عنه بولانفيلييه وذلك عندما يقول بأن التاريخ استطاع أخيراً أن يخلق ويصنع قانوناً طبيعياً هو نقيض أطروحة الحرية والمساواة، وأن هذا القانون الطبيعي أكثر قوة من ذلك القانون المسجل أو المكتوب والذي نسميه القانون الطبيعي. هنالك قوة كبيرة للتاريخ مقارنة بقوة الطبيعة، وهذا ما جعل التاريخ يغطي الطبيعة كلية. لا تستطيع الطبيعة أن تتكلم عندما يبدأ التاريخ في الكلام. لأنه في الحرب، التاريخ هو المنتصر دائماً. هنالك علاقات قوة بين التاريخ والطبيعة، وعلاقات القوة هذه تعمل في صالح التاريخ دائماً. إذن القانون الطبيعي لا وجود له، أو لا يوجد إلا بوصفه مهزوماً؛ إنه المهزوم الكبير في التاريخ، إنه "الآخر" (إنه مثل الغاليين في مقابل الرومان، والغاليين - الرومان في مقابل الجرمان). التاريخ هو نوع من الجرمانية، إذا أردتم، في مقابل الطبيعة. إذن، التعميم الأول: الحرب تغطي التاريخ كلية، بدلاً من أن تكون نوعاً من الصراع أو المناوشة أو التوقف.

التعميم **الثاني** للحرب يكمن في مقارنته بشكل المعركة. صحيح بالنسبة لبولانفيلييه أن الغزو والاجتياح والمعركة الرابحة أو الخاسرة تكرّس بالتأكيد علاقات قوة، ولكن في الحقيقة، فإن علاقات القوة هذه التي يُعبَّر عنها

بالمعركة، سبق لها أن قامت، في الحقيقة، على شيء سابق للمعركة. فما الذي يقيم علاقات القوة وما الذي يجعل من أمة تنتصر في معركة وأمة أخرى تنهزم؟ إنه طبيعة ونظام العسكر والمؤسسات العسكرية. إنها مؤسسات مهمة، لأنها من جهة تسمح بإحراز النصر، ومن جهة أخرى تستطيع التمفصل على المجتمع في كليته. إن ما هو هام بالنسبة لبولانفيلييه، وما يجعل من الحرب مبدأ لتحليل المجتمع، هو أن ما يحدد التنظيم الاجتماعي هو التنظيم العسكري، أو بكل بساطة: من يملك السلاح. إن تنظيم الجرمان يستند أساساً إلى واقعة أن البعض ـ الـ Leudes ـ كان لهم سلاح وأن الآخرين لم يكن لهم سلاح. وأن ما يميز نظام الغال الإفرنجية هو نزع الأسلحة من الغاليين، والاحتفاظ به في يد الجرمان (الذين كان على الغاليين تقديم الإعاشة لهم أيضاً لأنهم رجال السلاح). لقد ظهر الفساد والتحريف عندما بدأت قوانين توزيع الأسلحة في المجتمع تختلط وتفسد أو تشوش، عندما دعا الرومان المرتزقة، عندما نظم ملوك الفرنجة الميليشيات، وعندما استقدم فيليب أوغست Philipe Auguste الفرسان الأجانب.. إلخ، عندها بدأ التنظيم البسيط للأرستقراطية المحاربة يختلط ويفسد.

إلا أن مشكل حيازة السلاح ـ وبهذا المعنى يمكن أن يساعد كمنطلق لتحليل عام للمجتمع ـ أنه يرتبط من جهة بمشاكل تقنية، وهذا أمر مؤكد. فمثلاً، الذي يتحدث عن الفرسان، يتحدث عن الرماح والدروع الثقيلة.. إلخ، ويتحدث في الوقت نفسه عن جيش قليل العدد يتكون من الرجال الأقوياء. والذي يقول العكس أي يتحدث عن الأقواس والدروع الخفيفة، سيتحدث عن جيش كثير العدد. انطلاقاً من هنا نرى ظهور سلسلة من المشاكل الاقتصادية والمؤسساتية: إذا كان هنالك جيش من الفرسان، أي جيش ثقيل ومحدود العدد، فإن هذا يعني أن سلطات الملك تكون محدودة بالقوة، ذلك أن الملك لا يستطيع امتلاك جيش مكلف من الفرسان. في حين أن جيشاً من المشاة هو جيش كبير العدد، والملوك يستطيعون امتلاكه، من هنا تنامي السلطة الملكية وارتفاع الضريبة في الوقت نفسه. إذن ترون، في هذه المرة، أنه لا يعود الأمر إلى واقعة الغزو حتى تترك الحرب آثارها على الجسد الاجتماعي، وإنما يعود إلى المؤسسات العسكرية، حيث تظهر الآثار العامة على النظام المدني في مجمله. إن ما يجعل من الحرب في المحصلة أداة تحليل للمجتمع، ليس فقط هذا النوع من الثنائية البسيطة: الغزاة/ المغزوون، المنتصرون/ المنهزمون، ذكريات معركة هاستينغز/

ذكريات الاجتياح الإفرنجي. ليست هذه الأولية الزوجية البسيطة هي التي تميز طابع الحرب والجسد الاجتماعي في مجمله، ولكن الحرب المعنية هنا هي أبعد من هذه المعركة: الحرب هي كيفية فعل الحرب، كيفية إعداد وتنظيم الحرب. الحرب المقصودة هنا هي تلك الحرب التي يتم فيها توزيع الأسلحة، وطبيعة الأسلحة، وتقنيات المعركة، وتجنيد الجنود، والضريبة المتعلقة بالجيش، الحرب بوصفها مؤسسة داخلية وليست كحدث خام للمعركة: هذا هو الجانب الإجرائي والعملي في تحليلات بولانفيلييه. فإذا كان قد استطاع أن يكتب تاريخاً للمجتمع الفرنسي، فلأنه أخذ دائماً هذا الخط، وهو أن وراء وخلف المعارك والاجتياحات هنالك المؤسسة العسكرية، وما وراء المؤسسات العسكرية هنالك مجموع المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية للبلد. الحرب هي اقتصاد عام للسلاح في دولة معطاة، ومعها سلسلة من المؤسسات والاقتصاد المشتق منها. إن هذا التعميم الرائع للحرب بالنسبة لما كان عليه المؤرخون في القرن السابع عشر، هو الذي يعطي بولانفيلييه البعد المهمّ الذي أحاول أن أبينه لكم.

أخيراً، فإن التعميم **الثالث** للحرب في تحليل بولانفيلييه ليس في علاقته بالمعركة ولكن في علاقته بنظام الاجتياح والتمرد، وهما العنصران الكبيران اللذان يتم توظيفهما من أجل إيجاد الحرب في المجتمع (مثلاً في التاريخ الإنجليزي في القرن السابع عشر). إن مشكل بولانفيلييه لا يكمن فقط في الإجابة عن متى حدث الاجتياح، وهل ظهر هنالك تمرد أم لا؟ ما كان يريد القيام به هو أن يبين كيف أن بعض علاقات القوة، التي ظهرت بفعل الاجتياح والمعارك، قد انقلبت شيئاً فشيئاً وبشكل غامض. كان مشكل المؤرخين الإنجليز هو أن يجدوا في كل مكان وفي كل المؤسسات الأقوياء (النورمانديين) والضعفاء (الساكسون). أما مشكل بولانفيلييه فيكمن في معرفة كيف أن الأقوياء أصبحوا ضعفاء، وكيف أن الضعفاء أصبحوا أقوياء. إن هذا المشكل الخاص بالانتقال من القوة إلى الضعف، ومن الضعف إلى القوة، هو ما يشكل أساس تحليلاته.

هذا التحليل والوصف للتغير والتبدل والانتقال والتحول، سيقوم به بولانفيلييه انطلاقاً مما يمكن تسميته بتحديد الآليات الداخلية للقلب، ويمكن أن نقدم أمثلة على ذلك. فعلاً، إن ما أعطى القوة للأرستقراطية الإفرنجية ـ وذلك في بداية ما سنسميه بالعصر الوسيط ـ هو واقعة توزيعهم الأرض على أنفسهم بعد اجتياحهم واحتلالهم للغال. لقد أصبحوا إذن ملاك الأرض، ويحصلون بذلك

على عائدات طبيعية، وهو ما يضمن من جهة الهدوء لجموع الفلاحين، ومن جهة أخرى القوة للفرسان. إلا أنه، وبمزيد من الدقة نقول إن ما شكل قوتهم سيصبح شيئاً فشيئاً مبدأ ضعفهم، وذلك بابتعادهم عن أرضهم واهتمامهم بالحرب وفقاً لنظام الإتاوة والضريبة، أي أنهم أصبحوا من جهة بعيدون عن الملك الذي صنعوه، ومن جهة أخرى لم يهتموا إلا بالحرب، وبالحرب فيما بينهم. وبالنتيجة، أهملوا كل ما يشكل التربية والتعليم والمعرفة. إن مجموع هذه الأشياء هو ما سيشكل مبدأ ضعفهم.

وبعملية القلب ذاتها، وإذا أخذنا مثال الأرستقراطية الغالية في بداية الاجتياح الإفرنجي، فإنها كانت في أقصى حالات الضعف: لقد تم نزع ملكية الغاليين. ولقد كان هذا بالتحديد مصدر ضعفهم، الذي أصبح تاريخياً يشكل قوتهم، وذلك من خلال تطور ضروري. فالواقع أنهم طُردوا من أرضهم، وقد دفعهم هذا إلى الدخول في الكنيسة، مما سمح لهم بالتأثير على الشعب، وأمدهم أيضاً بمعارف في القانون. وهذا ما جعلهم شيئاً فشيئاً في وضعية قريبة من الملك. لقد كانوا مستشارين للملك، وبالنتيجة، وضعوا أيديهم على السلطة السياسية وعلى الثروة الاقتصادية التي أُخذت منهم ذات يوم. إن العناصر المشكلة لضعف الأرستقراطية الغالية قد أصبحت عناصر قوة، وذلك عندما بدأت عملية القلب.

إن المشكل الذي يحلله بولانفيلييه ليس هو إذن: من هو المنتصر ومن هو المنهزم، ولكن من الذي أصبح قوياً ومن الذي أصبح ضعيفاً؟ لماذا أصبح القوي ضعيفاً؟ ولماذا أصبح الضعيف قوياً؟ بمعنى أن التاريخ يظهر الآن بوصفه حساباً للقوة، بوصفه حساباً لآليات علاقات القوة. يؤدي هذا التحليل إلى القول إن الثنائية البسيطة، ثنائية المنتصر والمنهزم، غير مجدية وغير فعالة في وصف كل هذه العملية. لأنه في الوقت الذي يصبح فيه القوي ضعيفاً والضعيف قوياً، فإنه ستكون هنالك تعارضات جديدة وانشقاقات جديدة وتوزيعات جديدة: الضعفاء سيتحالفون فيما بينهم، وسيبحث الأقوياء عن تحالفات بين بعضهم البعض. وهذا ما كان في زمن الاجتياحات، نوعاً من المعركة الكبيرة والمكثفة: عسكر ضد العسكر، الفرنجة ضد الغال، النورمانديون ضد الساكسون، وهاتان الأمتان الكبيرتان ستنقسمان وتتحولان من خلال قنوات مختلفة ومتعددة. وستظهر عند ذلك صراعات مختلفة ومتنوعة وانقلابات في الجبهات، وتحالفات ظرفية، وتجمعات تدوم قليلاً أو كثيراً: تحالف السلطة الملكية مع النبالة القديمة، استناد

هذه المجموعة إلى الشعب، انقطاع في الوفاق المضمر بين المحاربين الفرنجة والفلاحين الغال، وذلك عندما يلجأ المحاربون الفرنجة إلى رفع شروطهم ويطلبون بإتاوات مرتفعة جداً، . . . إلخ. سيصبح كل هذا النظام من المساندات والاعتمادات والتحالفات والأزمات الداخلية، بطريقة ما، معمماً في شكل حرب، مع أن المؤرخين كانوا ما يزالون حتى القرن السابع عشر، يدركونه بشكل أساسي في نمط المواجهة الكبرى للاجتياح.

حتى القرن السابع عشر كان يُنظر إلى الحرب على غرار حرب مجموعة ضد مجموعة أو حرب كتلة ضد كتلة. أما بولانفيلييه فقد أدخل علاقات الحرب في مجموع العلاقات الاجتماعية، وقسمها إلى عدد كبير من القنوات، وعمل على إظهار الحرب كنوع من الحالة الدائمة بين المجموعات والجبهات والوحدات التكتيكية، وبشكل ما هنالك مساندة ودعم ومعارضة وتحالف. ليس هنالك هذه المجموعات المستقرة والمتعددة، بل هنالك الحرب المتعددة، وبمعنى ما حرب الكل ضد الكل، ولكن ليس حرب الكل المجردة وغير الواقعية التي قدمها هوبز عندما تحدث عن حرب الكل ضد الكل، محاولاً إظهار كيف أن حرب الكل ضد الكل ليست هي العاملة داخل الجسد الاجتماعي. سنرى العكس عند بولانفيلييه، سنرى حرباً معممة، حرباً تخترق مرة واحدة وفي الوقت نفسه الجسد الاجتماعي وكل تاريخ الجسد الاجتماعي، ولكن ليس بالطبع، كحرب أفراد ضد أفراد، ولكن كحرب جماعات ضد جماعات. إن هذا التعميم فيما أعتقد هو الذي يميز فكر بولانفيلييه.

أريد أن أنهي كل هذا بالقول إن هذا التعميم الثلاثي للحرب يؤدي إلى هذه النتيجة وهي: تعميم الحرب الواقعية. ولذلك توصل بولانفيلييه إلى ما لم يتوصل إليه مؤرخو القانون [. . .](*). فبالنسبة لهؤلاء المؤرخين الذين يروون التاريخ داخل القانون العام، داخل الدولة، كانت الحرب نوعاً من القطيعة في القانون؛ إنها اللغز والكتلة الصماء الغامضة، أو الحدث الخام الذي يجب أخذه كما هو.

(*) انقطاع في التسجيل. المخطوط يقول بشكل صريح: «وبمعنى ما، فإنه التماثل الدائم للمشكل القانوني: كيف ولدت السيادة؟ ولكن هذه المرة لا يتعلق الأمر بتزيين لاستمرارية السيادة التي كانت شرعية لأنها بقيت في إطار القانون وذلك بالسرد التاريخي، وإنما يتعلق الأمر بالقول كيف ولدت المؤسسة الفردية، والصورة التاريخية الحديثة للدولة المطلقة وذلك بفعل علاقات القوة أو لعبة علاقات القوة التي هي نوع من الحرب المعممة بين الأمم».

فلم تكن أبداً مبدأ للمعقولية ـ إنها ليست موضع تساؤل أو أنها سؤال غير وارد ـ إنها مبدأ للقطيعة(*). أما عند بولانفيلييه فالحرب بالعكس، هي نوع من المعقولية التي تسمح بتحديد علاقات القوة التي تساندها يدعمها باستمرار نوعٌ من العلاقات القانونية. لقد استطاع بولانفيلييه أن يدمج هذه الأحداث ـ التي لم تكن في السابق إلا عنفاً ومعطيات متعددة ومكثفة ـ هذه الحروب وهذه الاجتياحات وهذه التغيرات، في هذا النسيج من المحتويات والكشوفات والتنبؤات التي تغطي المجتمع بكامله (ما دامت تمس، ولقد رأيتم هذا، القانون والاقتصاد والضريبة والدين والمعتقدات والتربية والتعليم وممارسة اللغة والمؤسسات القانونية والتشريعية). إن التاريخ، وانطلاقاً من واقعة الحرب ذاتها ومن التحليل الذي نجريه بلغة الحرب، يستطيع أن يجعل كل هذه الأشياء في علاقات: الحرب والدين والسياسة والعادات والطبائع؛ إذن الحرب ستصبح مبدأ المعقولية للمجتمع. إن الحرب هي التي تجعل المجتمع معقولاً عند بولانفيلييه، وأعتقد أنه انطلاقاً من هنا ستكون كذلك في كل الخطابات التاريخية. وعندما أتحدث عن سلم للمعقولية، فإنني لا أريد القول، بالتأكيد، إن ما قاله بولانفيلييه صحيح. بل إننا نستطيع القول إن كل ما قاله خاطئ. ولكنني أقول إنه يمكن لنا أن نبرهن على ذلك. فمثلاً، إن الخطاب القائم في القرن السابع عشر حول الأصل الطروادي أو حول هجرة الفرنجة الذين غادروا الغال في لحظة ما تحت قيادة ما يسمى سيغوفيج Sigovège الذي عاد لاحقاً، إننا لا نستطيع القول إن هذا الخطاب ينتمي إلى نظام الحقيقة أو الخطأ الذي هو نظامنا. إنه لا يُصاغ بالنسبة لنا بلفظ الحقيقة والخطأ. وفي المقابل، فإن سلم المعقولية المطروح من قبل بولانفيلييه قد أسّس ـ فيما أعتقد ـ نوعاً من النظام، نوعاً من سلطة القسمة الحقيقة/الخطأ، الذي يمكن أن نطبقه على خطاب بولانفيلييه ذاته، والذي يمكن أن يقول أو يسمح بالقول بأن خطابه خاطئ في مجمله وخاطئ في تفاصيله؛ وأكثر من ذلك، إذا أردتم، خاطئ كلية. ولا يبقى إلا هذا السلم من المعقولية الذي فرضه على خطابنا التاريخي. وانطلاقاً من هذه المعقولية ومن هذا النمط فإننا نستطيع القول ما هو صحيح وما هو خاطئ في خطاب بولانفيلييه.

إن ما أريد التأكيد عليه هو أنه باستعماله لمفهوم علاقات القوة بوصفها نوعاً

(*) يشير هنا فوكو بطريقة غير مباشرة إلى موقف الفلاسفة عامة من الحرب باعتبارها غير معقولة أو لا تخضع للعقل (م).

من الحرب المستمرة داخل المجتمع، فإن بولانفيلييه كان يستطيع أن يسترجع ـ ولكن هذه المرة بلغة تاريخية وبمفهوم تاريخي ـ نوعاً من التحليل الذي نجده عند ماكيافيلي. ولكن عند ماكيافيلي، علاقات القوة توصف أساساً كتقنية سياسية توضع في يد العاهل. ولكن من الآن فصاعداً، علاقات القوة ستصبح موضوعاً للتاريخ وتعني شيئاً آخر غير العاهل؛ إنها تعني شيئاً مثل الأمة (على طريقة الأرستقراطية أو لاحقاً على طريقة البورجوازية. . . إلخ) التي يمكن تعيينها وتحديدها داخل تاريخها. إن علاقات القوة، التي كانت أساساً موضوعاً سياسياً، أصبحت الآن موضوعاً تاريخياً أو بالأحرى موضوعاً تاريخياً ـ سياسياً، بما أنه بتحليلنا لعلاقات القوة هذه، على سبيل المثال، فإن النبالة تستطيع أن تعي نفسها، وتجد معرفتها، وتصبح قوة سياسية في حقل القوى السياسية. إن تأسيس الحقل التاريخي ـ السياسي، وتوظيف التاريخ في الصراع السياسي، أصبح ممكناً ابتداء من اللحظة التي أصبح فيها خطاب مثل خطاب بولانفيلييه أمراً ممكناً. إن علاقات القوة هذه (التي كانت بشكل ما الموضوع الخاص لاهتمامات الأمير) استطاعت أن تصبح موضوع معرفة لجماعة، ولأمة، ولأقلية، ولطبقة، . . إلخ. إن تنظيم الحقل التاريخي ـ السياسي يبدأ بهكذا طريقة. توظيف التاريخ في السياسة، واستعمال السياسة كحساب لعلاقات القوة في التاريخ. . كل هذا يترابط وينعقد هنا.

ملاحظة أخرى أيضاً: وكما ترون، إننا نصل إلى هذه الفكرة وهي أن الحرب كانت بالأساس الأرضية الحقيقة للخطاب التاريخي. فماذا يعني هذا؟ يعني أن الحقيقة، على عكس الفلسفة أو القانون، لا تبدأ عندما يتوقف العنف. بالعكس، فعندما شرعت النبالة في حربها السياسية ضد الأغلبية والملكية، فإن شيئاً كالخطاب التاريخي الذي نعرفه الآن قد تأسس، وذلك داخل هذه الحرب وبالتفكير في التاريخ كحرب.

وقبل هذه الملاحظة الأخيرة: تعرفون أن هنالك من يرغب في أن تكون الطبقات الصاعدة هي التي تحمل القيم الكونية أو العالمية وقوة العقلانية في الوقت نفسه. لقد تعاركنا وتقاتلنا كثيراً لنبرهن ونبين أن البورجوازية هي التي اخترعت التاريخ، بما أن التاريخ ـ والكل يعرف ـ أنه عقلاني، وأن البورجوازية في القرن الثامن عشر طبقة صاعدة، كانت تحمل معها الكوني والعقلاني في الوقت نفسه(*). ولكن أعتقد أنه إذا ما نظرنا إلى الأمور عن قرب، فإن الطبقة

(*) إشارة إلى موقف الماركسيين من البورجوازية (م).

التي وضعت نوعاً من العقلانية التاريخية التي ستتشبث وستهتم بها لاحقاً البورجوازية ومن بعدها البروليتاريا هي طبقة النبالة رغم أنها كانت في حالة تقهقر وانحدار، وكانت مستبعدة من سلطتها السياسية والاقتصادية. ولكنني لا أقول لأن الأرستقراطية الفرنسية كانت في تقهقر لذلك اكتشفت التاريخ. وإنما لأنها كانت تقوم بالحرب وتحارب استطاعت أن تجعل من حربها موضوعاً، الحرب بوصفها نقطة بداية الخطاب، وهو الشرط الممكن لانبثاق خطاب تاريخي، والمرجع والموضوع الذي سيتوجه إليه هذا الخطاب، وعنه سيتحدث.

والملاحظة الأخيرة: إذا كان كلوزڤيتز قد قال ذات يوم، أي قرناً بعد بولانڤيلييه وقرنين بعد المؤرخين الإنجليز، إن الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل وطرق أخرى، فإن هنالك من قال وبيّن أن السياسة هي استمرار للحرب بطرق مختلفة، وذلك في القرن السابع عشر.

الهوامش

(١) انظر درس ٢٨ كانون الثاني/ جانفي وكذلك درس ١١ شباط/ فيفري.

(٢) كلمة عامة تُستعمل بغرض التعبير عن كمية معتبرة من الناس الذين يسكنون وطناً تحده حدود معينة ويخضع لحكومة معينة. انظر كلمة **الأمة** في: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Lucques, 1758, t. XI, p. 29-30).

(٣) E.-J. Sieyés, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, éd. Citée. وكذلك درس ١٠ آذار/ مارس.

(٤) حول أوغسطين تييري انظر الدرس نفسه.

(٥) حول فرانسوا غيزو انظر الدرس نفسه.

(٦) Joachim Comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction...*, op. cit.

(٧) حول بوات - نانسي انظر لاحقاً درس ١٠ آذار/ مارس.

(٨) حول مونلوزييه انظر الدرس نفسه.

(٩) تحليل العمل التاريخي لبولانڤيلييه الذي قام ه فوكو في هذا الدرس والدروس اللاحقة يقوم على النصوص التي تمت الإشارة إليها في الهامشين ٢١ و٢٢ من درس ١١ شباط/ فيفري وخاصة:

Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France, in *État de la France...*, op. cit.; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France...*, op. cit.; *Dissertation sur la noblesse françoise servant de Préface aux Mémoires de la maison de Croi et de Boulainvilliers*, in A. Devyver, *Le Sang épuré...*, op. cit.; *Mémoires présentés à Mgr. Le duc d'Orléans...*, op. cit.

(١٠) بدأت هذه الأدبيات مع ماكيافيلي في: Machiavelli, *Discorci sopra la prima deca di Tito Livo* *(1513-1517)*, Firenze, 1531.

واستمرت مع بوسّويه Boussuet في: *Discours sur l'Histoire universelle*, Paris, 1681.

ومـع مـونـتـاغـو Montague فـي: *Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republics*, London, 1759.

ومع فرغيـسـون Ferguson في: *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, London, 1783.

وأدت إلى العمل الذي قدمه إدوارد جيبون Edward Gibbon في: *History of the Decline and Fall of the Romman Empire*, London, 1776-1788, 6 vol.

(١١) Charles-Louis de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, 1734.

(١٢) انـظـر: N. Freret, *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule*, in *Œuvres complètes*, Paris 1796-1799, t. V, Paris, an VII, p. 202.

(١٣) انـظـر: F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral; eine Streitschrift*, Leipzig, 1887, Erste Abhandlung: «Gut und Böse», «Gut und Schlecht», § 11; Zweite Abhandlung: «schuld», «Schlechtes Gewissen und Verwandtes», § 16, 17 et 18 (trad. Fr.: *La Généalogie de la morale. Un écrit polémique*, Paris, Gallimard, 1971);

انظر أيضاً: *Morgenröte; Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Chemnitz, 1881, Zweite Buch, § 112 (trad. Fr.: *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1970).

وكذلك إحالة بولانفيلييه في: A. Devyver, *Le Sang épuré*..., op. cit., p. 508.

(١٤) يتعلق الأمر بموقف سواسون Soissons ضد ساغيروس Syagrius الروماني في عام ٤٨٦.

[٨]

درس ٢٥ شباط/ فيفري ١٩٧٦

بولانفيلييه وتشكل الكتلة التاريخية ـ السياسية ـ التاريخانية ـ التراجيديا والتاريخ العام ـ الإدارة المركزية للتاريخ ـ إشكالية التنوير وجينيالوجيا المعارف ـ الإجراءات الأربعة للمعرفة الانضباطية وآثارها ـ الفلسفة والعلم ـ ضبط المعارف.

عندما حدثتكم عن بولانفيلييه، فلم أكن أعني بذلك أن أبين لكم أن التاريخ قد بدأ منه. فليس هنالك أي سبب يدعو للقول بذلك، بل الأولى والأجدر أن نقول، بما أننا نعرف وعلى سبيل المثال، أنه كان هنالك قانونيو القرن السادس عشر الذين حققوا وقارنوا بين نصوص وآثار القانون العام، والبرلمانيون الذين حاولوا طيلة القرن السابع عشر البحث في الأرشيف وفي تشريعات وقوانين الدولة وعما يمكن أن تكون عليه القوانين الأساسية للمملكة، وهؤلاء الرهبان البندكتيون الذين كانوا من كبار الجمَّاعيين للوثائق وذلك منذ نهاية القرن السادس عشر. وفعلاً، فإن ما تأسس في بداية القرن الثامن عشر مع بولانفيلييه هو شيء ـ أعتقد ـ أنه الحقل التاريخي ـ السياسي. بأي معنى؟ أولاً، بجعل بولانفيلييه الأمة أو بالأحرى الأمم، موضوعاً للتحليل. فوراء المؤسسات والأحداث والملوك والسلطات، هنالك شيء آخر، هو هذه المجتمعات، كما نقول في تلك الحقبة، حيث تترابط المصالح والعادات والقوانين في الوقت نفسه. ولقد أنجز بولانفيلييه، بهذا المعنى، انقلابين أساسيين: من جهة قام بكتابة (وأعتقد أنه للمرة الأولى يحدث هذا) تاريخ الذوات، أي انتقل إلى الجهة الأخرى مقارنة بالسلطة، فلقد بدأ يعطي مكانة في التاريخ لشيء سيصبح في القرن التاسع عشر ومع ميشليه Michelet، تاريخ الشعب أو تاريخ الشعوب[١]. لقد اكتشف نوعاً من المادة للتاريخ تعد الجانب الآخر لعلاقات السلطة. إلا أن تحليله لهذا الموضوع الجديد للتاريخ ليس كما لو أنه جوهر أو مادة جامدة، بل باعتباره قوة أو قوى، حيث

السلطة ذاتها ليست إلا واحدة من هذه القوى، نوعاً من القوة الخاصة، أو القوة الأكثر غرابة من بين جميع القوى التي تكافح داخل الجسد الاجتماعي. السلطة هي سلطة المجموعة الصغيرة التي تمارسها، والتي ليس لها القوة بدونها، ولكن رغم ذلك فإن هذه السلطة في نهاية المطاف، هي التي ستصبح الأكثر قوة من بين جميع القوى، القوة التي لا تستطيع أية قوة مقاومتها، ما عدا قوة العنف أو الثورة. ما يكتشفه بولانفيلييه، هو أن التاريخ لا يجب أن يكون تاريخ السلطة، ولكن تاريخ هذا الثنائي المرعب والمخيف والغريب على كل حال، حيث أي خيال قانوني لا يستطيع أن يختزل غموضه ولبسه، الثنائي الجامع بين القوة الأصلية للشعب والقوة المشكلة نهائياً لشيء ليس له القوة بعد، ولكنه مع ذلك يُعدّ سلطة.

لقد قام بولانفيلييه بشيء مهمّ، وذلك عندما نقل محور تحليله، وحدد أولاً المبدأ الذي يمكن أن نسميه بالطابع العلائقي للسلطة: فالسلطة ليست ملكية، ليست قوة، السلطة ليست إلا علاقة يمكن بل ويجب أن ندرسها وفقاً للوظيفة القائمة بين العلاقات. إذن، لا نستطيع أن نقيم تاريخاً للملوك ولا تاريخاً للشعوب، ولكن تاريخ ما يشكّل التقابل بين الواحد والآخر، بين حدين لا يجب اعتبار الواحد منهما لامتناهياً والآخر مساوياً للصفر. وبتأسيسه لهذا التاريخ، وتحديده الطابع العلائقي للسلطة في التاريخ، فإنه يرفض بذلك - وهنا على ما أعتقد الجانب الآخر لإجرائه المنهجي - النموذج القانوني، الذي كان الطريق الوحيد، حتى ذلك الحين، للتفكير في العلاقة بين العاهل والشعب، أو بين الشعب ومن يحكمه. إذن سيكون تحليل التاريخ ليس باللغة القانونية أو لغة السيادة، ولكن بلغة الهيمنة ولعبة علاقات القوة التي وصف بها ظاهرة السلطة.

وبقيامه بهذا، أي النظر إلى موضوع السلطة بوصفها علاقة غير مطابقة للشكل القانوني للسيادة وبتحديده لحقل القوة حيث تلعب علاقات السلطة، يكون بولانفيلييه قد أخذ كموضوع للمعرفة التاريخية ما كان ماكيافيلي قد سبق وأن حلله ولكن بلغة الاستراتيجية، منظوراً إليها من جهة السلطة ومن جهة الأمير فقط. سيقال إن ماكيافيلي قد قام بشيء آخر غير تقديم النصيحة الجادة والساخرة للأمير - وهذه مسألة أخرى - في تسيير وتنظيم السلطة، وقبل كل شيء، فإن نص **الأمير**[٢] ذاته مملوء بالمراجع التاريخية. وسنقول أيضاً إن ماكيافيلي قد اهتم بـ **خطاب حول العقد الأول لتيت - ليف**[*]... إلخ. ولكن رغم ذلك لم يجعل

(*) *Discours sur la première décade de Tite-Live.*

ماكيافيلي من التاريخ ميداناً لتحليل علاقات السلطة. التاريخ عنده، هو بكل بساطة مجال الأمثلة، نوع من مجموع التشريعات أو النماذج التكتيكية لممارسة السلطة. لا يقوم التاريخ بالنسبة لماكيافيلي إلا بتسجيل علاقات القوة والحسابات التي تؤدي إليها هذه العلاقات.

في المقابل وبالنسبة إلى بولانفيلييه (وهذا هو المهم فيما أعتقد)، فإن علاقات القوة ولعبة السلطة هي جوهر التاريخ ذاته. فإذا كان هنالك تاريخ وأحداث نستطيع أن نحتفظ بها في ذاكرتنا، فذلك يعود تحديداً إلى الدور الذي تلعبه علاقات السلطة بين الناس، وطبيعتها ونوعها. الرواية التاريخية والحسابات السياسية بالنسبة لبولانفيلييه، لهما نفس الموضوع ومن دون شك ليس لهما نفس الغايات. ولكن ما تقولانه، وما هو موضوع السؤال في هذه الرواية التاريخية وفي هذه الحسابات السياسية، هو استمرار دائم لنفس الموضوع. إذن لدينا عند بولانفيلييه، فيما أعتقد، ولأول مرة، نوع من الاستمرارية Continuum التاريخية ـ السياسية. ويمكن أن نقول أيضاً، وبمعنى آخر، إن بولانفيلييه قد فتح حقلاً تاريخياً ـ سياسياً. لقد قلت لكم، وأعتقد أن هذا أساسي لكي نفهم من أين يتحدث بولانفيلييه: فسواء تعلق الأمر بنقد معرفة المدراء، أو البرنامج الحكومي الذي يقترحه المدراء أو بصفة عامة الإدارة الملكية التي يقترحونها للسلطة، فإننا نجد أن بولانفيلييه يعارض جذرياً هذه المعرفة، وذلك ليعيد تثبيتها داخل خطابه الخاص، ولكي يوظفها لأغراضه الخاصة. يتعلق الأمر بحجز تلك المعارف وإعادة توظيفها ضد النظام الملكي المطلق، الذي كان وفي الوقت نفسه، مكان ولادة وحقل استعمال هذه المعرفة الإدارية ومعرفة المدراء والمعرفة الاقتصادية.

وعندما يحلل بولانفيلييه تاريخ التنظيم العسكري والضريبي وسلسلة العلاقات المحددة له، فإنه لا يفعل شيئاً آخر غير استعمالها في تحاليله التاريخية؛ إنه شكل من العلاقة ونمط من العقلانية ونموذج من العلاقات التي كانت تحددها المعرفة الإدارية والمعرفة الضريبية ومعرفة المدراء. فمثلاً عندما يشرح بولانفيلييه العلاقة التي كانت بين المرتزقة والقائمين على شؤون الضرائب ومديونية الفلاحين واستحالة تسويق المنتجات الزراعية، لم يكن يفعل شيئاً آخر غير تناول، ولكن في إطار البعد التاريخي، ما كان موضوع مناقشة في تلك الحقبة بين المدراء والماليين في عهد لويس الرابع عشر. إنكم تجدون بالضبط نفس المحادثات

والمساجلات مثلاً عند أناس مثل بواغيلبير Boisguilbert[٣] أو ڤوبان Vauban[٤]. العلاقة بين مديونية الأرض والثروة الحضرية كانت أيضاً موضوع المناقشة طوال الفترة الممتدة بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. إذن، إننا نجد نفس المعقولية في معرفة المدراء والتحليلات التاريخية لبولانڤيلييه، ولكنه كان هو أول من وظّف هذا النمط من العلاقة داخل حقل الرواية التاريخية. بتعبير آخر، فإن بولانڤيلييه قد وظّف كمفهوم للمعقولية في التاريخ ما كان حتى ذلك الوقت مبدأ العقلانية في تسيير الدولة. وأن تدخل الرواية التاريخية في استمرارية تسيير الدولة، هو الذي كان في اعتقادي الظاهرة الرئيسية. إن استعمال نموذج عقلانية تسيير الدولة كسلم للمعقولية الفكرية للتاريخ أو للمعقولية النظرية للتاريخ، هو ما يشكل الاستمرارية التاريخية ـ السياسية. ولقد أدت هذه الاستمرارية إلى القول إن الحديث عن التاريخ وتحليل تسيير الدولة، يمكن أن ينجز بنفس القاموس واللغة وسلم المعقولية وحساب العلاقات.

أعتقد أخيراً، أن بولانڤيلييه قد كوّن استمرارية تاريخية ـ سياسية قياساً بمشروع محدد وخاص: يتعلق الأمر، وبالنسبة إليه هذا أمر واضح ومؤكد، بإعادة إعطاء النبالة الذاكرة التي فقدتها والمعرفة التي أهملتها دوماً، في الوقت نفسه. وبإعطائه إياها ذاكرة ومعرفة، فإن ما أراد تقديمه لها هو القوة، وإعادة تأسيس وتكوين النبالة كقوة داخل مجموع قوى الحقل الاجتماعي. وبالنتيجة، فإن الكلام في حقل التاريخ ورواية التاريخ، ليس عنده وصفاً لعلاقات القوة، وإعادة استعمال حساب المعقولية التي كانت حتى ذلك الحين حساب الحكومة، وإنما توظيفها لصالح النبالة. يتعلق الأمر إذن بتغيير في التشكيلات والتوازنات القائمة لعلاقات القوة. ليس التاريخ تحليلاً وتفكيكاً للقوى فقط، بل إنه تغيير وتحويل للقوى. وبالنتيجة فإن قول الحقيقة في التاريخ، رغم الرقابة، يعني كذلك احتلال وضعية استراتيجية ومقررة في نظام المعرفة التاريخية.

ولكي نلخص كل هذا، يمكن القول إن تشكل الحقل التاريخي ـ السياسي يُترجم بواقع أننا انتقلنا من تاريخ كانت له إلى حد الآن وظيفة قول القانون من خلال رواية سيرة الأبطال والملوك، رواية معاركهم وحروبهم.. إلخ. أي لقد انتقلنا من تاريخ يقوم القانون برواية الحرب إلى تاريخ يقوم على الحرب، وذلك بتفكيك الحرب والصراعات التي تخترق وتعبر كل مؤسسات القانون والسلم. إذن، أصبح التاريخ معرفة تعمل في حقل الصراعات: المعركة السياسية والمعرفة

التاريخية أصبحتا مترابطتين الواحدة بالأخرى. وإذا كان صحيحاً أنه ليست هنالك مواجهة لم تكن متبوعة بالذكريات، وبطقوس متنوعة للتذكر، فإنني أعتقد الآن، وهذا منذ القرن الثامن عشر، حين بدأت الحياة والمعرفة السياسية تدخلان في الصراع الواقعي والحقيقي للمجتمع، وفي الاستراتيجية والحساب المحايث لهذه الصراعات، وتمفصلها على المعرفة التاريخية بوصفها تحليلاً للقوى. لا نستطيع فهم انبثاق هذا البُعد الحديث الخاص بالسياسة من دون أن نفهم كيف أصبحت المعرفة التاريخية، ابتداء من القرن الثامن عشر، عنصراً في الصراع والنضال. إذن، لقد حدث هنالك تنظيم لهذا الحقل التاريخي ـ السياسي. لقد جاءنا التاريخ بفكرة أننا في حرب، وأننا نقوم بالحرب من خلال التاريخ.

هنا أريد أن أقول كلمتين، قبل أن نتناول من جديد هذه الحرب التي تقام من خلال تاريخ الشعوب. الأولى، متعلقة بـ "النزعة التاريخية"(*). يعلم الجميع أن النزعة التاريخية هي الشيء الفظيع في العالم. فلا وجود لفلسفة تستحق هذا الاسم، ولا وجود لنظرية اجتماعية، ولا وجود لإبستمولوجيا مختلفة قليلاً لا يجب بالطبع أن لا تكافح بشكل جذري تفاهة وسطحية التاريخانية. لا أحد يستطيع أن يتجرأ ويقول بأنه تاريخاني. وأعتقد أنه يمكن أن نبيِّن بسهولة كيف كانت كل الفلسفات الكبيرة وذلك منذ القرن التاسع عشر ضد التاريخانية بطريقة أو أخرى. ونستطيع أيضاً أن نبيِّن كذلك أن العلوم الإنسانية لا تساند وربما لم توجَد أصلاً إلا لأنها كانت ضد التاريخانية[٥]. ونستطيع أن نبين كذلك كيف أن التاريخ، أو فرع من التاريخ، في سعيه سواء نحو فلسفة التاريخ أو نحو مثال قانوني وأخلاقي أو نحو العلوم الإنسانية، يحاول أن يتفادى ما يمكن أن يكون جسره الحتمي والداخلي إلى التاريخانية.

ولكن ما هي هذه التاريخانية، حيث الجميع سواء في الفلسفة أو العلوم الإنسانية أو التاريخ يتوجسون ويشككون ويتهيبون منها إلى هذا الحد أو ذاك؟ ما هي هذه التاريخانية التي يجب بأي ثمن التآمر عليها، والتي حاولت الحداثة الفلسفية والعلمية وحتى السياسية على الدوام دائماً التآمر عليها؟ أعتقد أن التاريخانية ليست أكثر مما ذكرته لكم: هذه العلاقة التي تردّ الحرب إلى التاريخ وتردّ التاريخ إلى الحرب. وحيثما ذهبت التاريخانية، فلن تجد أبداً لا القانون ولا

(*) Historicisme: النزعة التاريخية أو التاريخانية (م).

النظام ولا السلم. حيثما ذهبت، فإن المعرفة التاريخية لن تروي إلاّ لاتناهي الحرب، أي القوة في علاقاتها ومواجهاتها وأحداثها التي تقررها علاقات القوى، بشكل مؤقت دائماً. التاريخ لا يروي إلا الحرب، ولكن هذه الحرب لا يستطيع أبداً التاريخ أن يرويها بشكل كامل. لا يستطيع التاريخ أن يحيط بالحرب ولا أن يجد لها القوانين الأساسية، ولا أن يضع لها حدوداً، لأن الحرب ذاتها تساند وتدعم هذه المعرفة، فالحرب تمر عبر هذه المعرفة وتعبرها وتحددها. هذه المعرفة ليست أكثر من سلاح في الحرب أو ليست أكثر من جاهزية تكتيكية داخل هذه الحرب. إذن، تخاض الحرب من خلال التاريخ، ومن خلال التاريخ الذي يرويها. ومن جانبه، فإن التاريخ لا يستطيع إلا تحليل الحرب التي يكتبها عبر التاريخ.

والحال، فإنني أعتقد أن هذه الرابطة الأساسية بين المعرفة التاريخية وممارسة الحرب، هو الذي يشكل إجمالاً العلاقة التاريخانية. إن هذه الرابطة لا يمكن اختزالها ولا تنقيحها في الوقت نفسه، بسبب تلك الفكرة التي تم التعبير عنها منذ أكثر من ألفي سنة من الآن، والتي يمكن تسميتها بـ "الأفلاطونية" (رغم أنه يجب دائماً الحذر من النعت العام الذي نرغب في نفيه عن أفلاطون البائس)، هذه الفكرة التي يحتمل أن نجدها مرتبطة بكل التنظيم المعرفي الغربي الذي يقضي بربط المعرفة والحقيقة بالنظام والسلم، وأنه لا يمكن أبداً أن توجد المعرفة والحقيقة إلى جانب العنف والفوضى والحرب. بالنسبة لهذه الفكرة (سواء أكانت أفلاطونية أم لا فهذا لا يهم كثيراً) التي مفادها أن المعرفة والحقيقة لا يمكن أن تنتميا إلى الحرب، وأنهما لا يمكن إلا أن تنتميا إلى النظام والسلم، إنّي أعتقد أن الدولة الحديثة قد أعادت تثبيتها وزرعها بشكل عميق في زماننا وذلك بشيء يمكن تسميته بـ "تفريع"(*) المعارف في القرن الثامن عشر. هذه هي الفكرة التي جعلتنا لا نحتمل التاريخانية، وجعلتنا لا نحتمل قبول شيء يشبه الدائرة غير المنفصلة بين المعرفة التاريخية والحروب التي ترويها ويمكن أن تجتازها. إذن هنالك مشكلة، وإذا أردتم، مهمة أولى: لنحاول أن نكون تاريخانيين، بمعنى أن نحلل هذه العلاقة الدائمة بين الحرب، الحرب المروية بالتاريخ، والتاريخ الذي تعبره الحرب التي يرويها. بهذا الخط والتوجه، سأحاول أن أستمر في رواية هذا التاريخ الصغير أو المحدود الذي بدأته بين الغاليين والفرنجة.

هذا بالنسبة للملاحظة الأولى المتعلقة بهذه التاريخانية. الشيء الثاني، وهو

(*) disciplinarisation بمعنى تحويل المعارف المختلفة إلى فروع معرفية محددة (م).

الموضوع الذي ذكرته الآن، أي تفريع المعارف في القرن الثامن عشر، أو بالأحرى، إذا أردتم، بوسيلة أخرى، الاعتراض الذي نستطيع القيام به، وذلك بوضع تاريخ الحروب والحروب عبر التاريخ بوصفها الجهاز الخطابي الكبير الذي بواسطته تم نقد الدولة في القرن الثامن الثامن عشر وذلك بجعل هذه العلاقة الحرب ـ التاريخ شرط انبثاق السياسة [. . .] رغم أنه كان من وظيفة النظام أن يقيم الاستمرارية داخل خطابه(*).

[في الوقت الذي تساءل فيه القانونيون عن الأرشيف بغرض معرفة القوانين الأساسية للمملكة، كان يرتسم تاريخ المؤرخين الذي لم يكن تمجيداً ولا مدحاً لها. فلا يجب أن ننسى أن القرن السابع عشر كان قرن التراجيديا وكانت أحد الطقوس الكبرى التي تعبِّر عن القانون وتناقش فيها مشاكله وهذا ليس فقط في فرنسا وإنما في العديد من البلدان الأوروبية. فلقد كانت التراجيديا "التاريخية" لشكسبير، تراجيديا القانون والملك، مركزة أساساً حول مشاكل الاغتصاب والانحطاط واغتيال الملوك، ولكيفية ميلاد هذا الكائن الجديد، بعد تتويجه. وكيف أن فرداً يُستقبل بالعنف والدسيسة والموت والحرب، يصبح القوة العامة التي يجب أن تفرض السلام والعدل والنظام والسعادة؟ كيف يمكن للاشرعية أن تنتج القانون؟ في هذه الحقبة بالذات، حاول تاريخ القانون أن ينسج الاستمرارية للقوة العامة. في حين أن تراجيديا شكسبير هاجت وحرضت وعاندت][٦]. بالعكس، وعلى أساس هذه الجراح أو الإصابة المكررة التي يحملها جسد المملكة، كان هنالك موت عنيف ومجيء سادة لاشرعيين. أعتقد إذن أن التراجيديا الشكسبيرية كانت، أو على الأقل في أحد محاورها، نوعاً من الاحتفال الجنائزي، نوعاً من الطقس وإعادة التذكير بمشاكل القانون العام. يمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للتراجيديا الفرنسية، تراجيديا كورناي Corneille وربما أكثر من ذلك تراجيديا راسين Racine تدقيقاً. وبشكل عام، ألم تكن التراجيديا اليونانية تراجيديا للقانون أساساً؟ أعتقد أن هنالك ارتباطاً أساسياً وجوهرياً بين التراجيديا والقانون العام، مثلما كان هنالك ولو كان ذلك ظاهرياً أو احتمالياً ارتباط بين الرواية ومشكلة المعيار. التراجيديا والقانون، الرواية والمعيار. . كل هذا يمكن النظر فيه.

(*) تطابق المعنى مع التسجيل أصبح صعباً. وعليه فإن الـ ١٨ صفحة الأولى من المخطوط قد تم تعويضها في النهاية بحسب سير الدرس.

على كل حال، كانت التراجيديا في فرنسا القرن السابع عشر، نوعاً من التمثيل أو التصوير للقانون العام، تمثيل وتصوير تاريخي ـ قانوني للقوة العامة أو السلطة العامة. هنالك فرق بينها وبين تراجيديا شكسبير ـ العبقري المتفرد. من جهة، ليس هنالك في التراجيديا الفرنسية الكلاسيكية إلا الملوك القدماء، وترتبط هذه الرمزية من دون أدنى شك بالحذر السياسي. ولكن، لا يجب أن ننسى كذلك أنه من بين الأسباب في الرجوع إلى القديم، هو أن القانون الملكي في القرن السابع عشر في فرنسا، وبشكل خاص في عهد لويس الرابع عشر، يظهر في شكله (وحتى في استمراريته التاريخية) بوصفه استمراراً للملكيات القديمة. إنه نفس نمط السلطة والملكية [إنها نفس الملكية بالمضمون والقانون] التي نجدها عند أُوغسطس Auguste أو نيرون Néron وإلى حد معين عند بيرهيس Pyrrhus ثم بعد ذلك عند لويس الرابع عشر. ومن جهة أخرى، هناك حضور لهذه المؤسسة الملكية في التراجيديا الفرنسية الكلاسيكية. فهنالك عودة للقديم وهنالك أيضاً حضور لهذه المؤسسة التي يظهر أنها تحد من السلطة المأساوية للتراجيديا، وتعمل على دفعها إلى مسرح الملاطفة والمكيدة، مسرح المغازلة والدسيسة: إنه مسرح حضور من في البلاط. إنها تراجيديا قديمة وتراجيديا البلاط. ولكن ما هو البلاط، إذا لم يكن ـ وهذا بشكل بارز عند لويس الرابع عشر ـ نوعاً من الدرس في القانون العام؟ للبلاط وظيفة أساسية في تكوين التظاهرة اليومية وإعداد المكان الدائم للسلطة الملكية في إشعاعها وبروزها وقوتها. إن البلاط هو هذا النوع من العمليات الطقوسية الدائمة، المستعادة يومياً، ويوماً بعد يوم، والتي تعيد تأهيل وتهيئة إنسان معين ومحدد بوصفه ملكاً وسيداً. البلاط في طقوسه المكررة والمعتادة والرتيبة، هو العملية المتجددة دائماً، في وسطه يظهر إنسان قائم، يتجول، يأكل، له أهواؤه ورغباته، وفي الوقت نفسه ومن خلال هذا كله، ومن دون أن يتم إسقاط واحد من هذه الطقوس، يظهر الملك ـ السيد في حبه سيداً وتغذيته سيداً وقيامه سيداً وقعوده سيداً ونومه سيداً: هذا ما تقتضيه العملية الخاصة بطقوس واحتفالية البلاط. وفي الوقت الذي يقوم به البلاط بتقييم دائم للحياة اليومية للعاهل، ممثلة في شخصه التي تمثل جوهر المملكة، فإن التراجيديا تقوم بعملية عكسية: إنها تحلل وتفصل، إذا أردنا، ما قام به البلاط من طقوس احتفالية يومياً.

بماذا كانت تقوم التراجيديا الكلاسيكية، تراجيديا راسين أو الراسينية؟ وماذا

كانت تفعل؟ كانت لها وظيفة ـ وعلى أية حال كان هذا أحد محاورها ـ تشكيل الوجه الآخر للاحتفال، وإظهار الاحتفال ممزقاً في اللحظة التي يظهر فيها الحائز على السلطة العامة، أو السيد، ينحلّ إلى إنسان الرغبة، وإنسان الغضب، وإنسان الثأر، وإنسان الحب، وإنسان زنى القرابة... إلخ. ويكمن المشكل في معرفة لحظة تحلّل(*) العاهل من إنسان الرغبة إلى إنسان يحيا من جديد ويتشكل من جديد أي هنالك ما يشبه موت وإحياء لجسد الملك. وهنا يُطرح المشكل القانوني أكثر من المشكل النفسي في تراجيديا راسين. وبهذا المعنى، فإنكم تفهمون أن لويس الرابع عشر عندما طلب من راسين أن يصبح مؤرخه الخاص، لم يفعل شيئاً آخر غير البقاء في خط تأريخ المملكة حتى ذلك الوقت، بمعنى امتداح السلطة ذاتها، ولكن أيضاً السماح لراسين بأن يبقى في الوظيفة ذاتها التي كان يشغلها عندما كان يكتب التراجيديات.

لقد كان طلبه هو أن يكتب ـ كتاريخ ـ فصلاً خامساً لتراجيديا مرحة، أي أن يظهر الإنسان الذاتي الخاص، أو [الحياة الخاصة] لإنسان البلاط وإنسان القلب، الذي كان حتى تلك اللحظة قائداً للحرب وملكاً سيداً. وأن يسند الملك تأريخه إلى شاعر تراجيدي، فلا يعني هذا تخلياً للنظام القانوني، ليس أبداً خيانة للوظيفة القديمة للتاريخ، تلك الوظيفة التي كانت صوت القانون، وصوت قانون دولة السيادة. إنها بالضرورة مرتبطة بمطلقية الملك؛ إنها بالعكس عودة إلى الوظيفة الأولوية والابتدائية للتاريخ الملكي، التي لا يجب أن ننسى أنها، مع فرق في الأقدمية، كانت تجعل من احتفالية السلطة هذه لحظة سياسية مكثفة، حيث البلاط، بوصفه احتفالاً بالسلطة، يمثل درساً يومياً في القانون العام، تظاهرة يومية للقانون العام. من هنا نفهم أن تاريخ الملك استطاع أن يأخذ شكله الخالص، شكله السحري ـ الشعري بمعنى من المعاني. تاريخ الملك لا يمكن له إلاّ أن يصبح مدحاً وامتداحاً للسلطة ذاتها. إذن، المطلقية، احتفالية البلاط، إشهار للقانون العام، تراجيديا كلاسيكية، تأريخ للملك.. كل هذا، في اعتقادي، ينتمي إلى مجموعة معينة.

(*) الكلمة التي استعملها فوكو هي: Décomposition التي تختلف عن كلمة: Déconstruction لدريدا وتفيد الكلمة الأولى التحلل ولا علاقة لها بالمعاني المنهجية للتفكيك كما صاغه دريدا، ومن المعلوم أنه كانت هنالك خصومة كبيرة بين فوكو ودريدا. ينظر على سبيل المثال مقال فوكو المعنون بـ: «Mon corps ce papier ce feu»، ضمن كتابه: **أقوال وكتابات** (م).

اعذروني عن هذه "التأملات" حول راسين والتاريخ. لننتقل إلى قرن آخر (القرن الذي دشن من قِبَل بولانفيلييه) ولنأخذ آخر ملوك الملكية المطلقة وآخر مؤرخيه. إنه لويس السادس عشر وجاكوب ـ نيكولا مورو Jacob - Nicola Moreau الخليفة البعيد لراسين، والذي قلت لكم عنه بعض الكلمات. فمن يكون هذا الإداري، هذا الوزير الخاص بالتاريخ، والذي عينه لويس السادس عشر في حدود ١٧٨٠؟ فمن يكون مورو إذا ما قارناه براسين؟ إنه توازن خطير، ولكن قد لا يكون في غير صالح ما نعتقده. فمورو هو المدافع المعروف عن الملك، وبالطبع، ستكون له مجموعة من المناسبات التي يدافع فيها عن الملك. إذن الدفاع هو الدور الذي أوكل له عندما عُيِّن في حدود سنة ١٧٨٠، في وقت تمت فيها مهاجمة حقوق الملكية باسم التاريخ من جهات وآفاق مختلفة، ولم يكن ذلك الهجوم من قبل النبالة فقط ولكن أيضاً من قبل البرلمانيين والبورجوازية. إنها اللحظة التي أصبح فيها التاريخ، تحديداً، خطاباً بواسطته تُدافع كل "أمة" ـ وكل نظام وكل طبقة ـ عن حقها. إنها اللحظة التي أصبح فيها التاريخ، إذا أردتم، الخطاب العام للصراعات السياسية. في هذه اللحظة بالذات، تم استحداث وزارة للتاريخ. وهنا ستقولون لي: إلى هذا الحد كان التاريخ مستقلاً عن الدولة، أو خارج الدولة، ما دمنا نعرف أنه، قبل ذلك بقرن بعد راسين، ظهر تاريخ مرتبط بسلطة الدولة، ما دام قد مارس، كما سبق وأن قلت لكم، وظيفة إن لم تكن وزارية فهي على الأقل إدارية؟

بأي شيء يتعلق الأمر في هذا الاستحداث، وفي هذه الإدارة المركزية للتاريخ؟ يتعلق الأمر بتسليح الملك في هذه المعركة السياسية. فالملك بوصفه قوة من بين القوى، هو الآن موضوع هجوم من قبل قوى أخرى. كما يتعلق الأمر بمحاولة إقامة وتأسيس نوع من السلم المفروض على هذه الصراعات التاريخية ـ السياسية. يتعلق الأمر بتقنين، مرة واحدة وإلى الأبد، خطاب التاريخ هذا، حتى يُدمج في ممارسة الدولة. وهذه هي المهام التي أوكلت إلى مورو. إنها مهمة جمع الوثائق الإدارية، ووضعها في متناول الإدارة ذاتها (أولاً الإدارة المالية، ثم لاحقاً الإدارات الأخرى)، ثم فتح هذه الوثائق لأناس وأشخاص مكلفين من قبل الملك للقيام بالبحث(٧). فما هو الفرق بين مورو وراسين، بين التاريخ القديم [ذلك الذي نجده في نهاية القرن السابع عشر] وهذا النوع من التاريخ الذي عكفت الدولة على إقامته ومراقبته في نهاية القرن الثامن عشر؟ هل

يمكن القول إن التاريخ قد توقف عن أن يكون خطاب الدولة عن ذاتها ما أن شرع في مغادرة تاريخ البلاط، ليسقط في تاريخ من نمط إداري؟ أعتقد أن الفرق كبير ومعتبر، وعلى كل حال، فإنه يتطلب منا تقديره.

إن ما يميز ما يمكن أن نسميه بتاريخ العلوم عن جينيالوجيا المعارف، هو أن تاريخ العلوم يقع أساساً على محور المعرفة ـ الحقيقة، أو على كل حال، إنه المحور الذي يذهب من بنية المعرفة إلى متطلبات الحقيقة. وبخلاف تاريخ العلوم، فإن جينيالوجيا المعارف تقع على محور آخر، إنه محور الخطاب ـ السلطة، أو إذا أردتم، محور الممارسة الخطابية ـ مواجهة السلطة. إلا أنه يظهر لي أنه عندما نطبقه على هذه المرحلة المفضلة لأسباب عديدة، أعني مرحلة القرن الثامن عشر. عندما نطبقه على هذا المجال، فإن جينيالوجيا المعارف تعكس قبل كل شيء إشكالية التنوير أو عصر التنوير. إنها تعكس ما اعتبر ووصف في تلك المرحلة [وكذلك في القرن التاسع عشر والقرن العشرين] بتقدم الأنوار وصراع المعرفة ضد الجهل، والعقل ضد أوهامه، والتجربة ضد الحكم المسبق، والبرهان ضد الخطأ.. إلخ. إن كل هذا الذي وصف وأصبح يرمز له بضوء النهار الذي يبدد ظلمة الليل، هو ما يجب التخلص منه. [يجب على العكس] إدراك أنه خلال القرن الثامن عشر، بدلاً من النهار والليل، والمعرفة والجهل، كان هنالك شيء آخر مختلف جداً: معركة كبيرة جداً، ومتنوعة جداً، ليس بين المعرفة والجهل، بل معركة كبيرة ومتنوعة جداً بين المعارف المختلفة، معارف تتعارض فيما بينها بهيئاتها الخاصة، وبأعدائها وبآثار سلطاتها الداخلية. سأقدم مثالاً أو مثالين بعيدين عن التاريخ، إنها مشكلة، إذا شئتم، المعرفة التقنية والتكنولوجيا. نقول عادة إن القرن الثامن عشر هو قرن اندماج وانبثاق المعارف التقنية. في الواقع إن ما حدث في القرن الثامن عشر هو شيء آخر تماماً. أولاً، هنالك الوجود المتعدد، الوجود المتعدد الأشكال، المتنوع والمنتشر لمعارف مختلفة، موجودة في قطاعات الجغرافيا ووفق مؤسسات وورشات... إلخ. إنني أتحدث عن المعارف التكنولوجية بحسب الفئات الاجتماعية ودرجة تعليمها وثرائها. وهذه المعارف كانت في صراع فيما بينها، وكانت كل واحدة في مواجهة الأخرى، وفي مجتمع حيث أسرار المعارف التكنولوجية مرادفة للغنى والثروة، وحيث استقلالية هذه المعارف فيما بينها تعني استقلالية الأفراد. إذن هنالك معارف متعددة، معارف سرية، معارف لها وظيفة الثروة وضمان

الاستقلال. إذن كانت المعارف التكنولوجية تعمل في هذا التجزئة والتقطيع. ولكن، وقياساً بنمو متوازٍ بين قوى الإنتاج والمطالب الاقتصادية، فقد ارتفع ثمن وقيمة هذه المعارف، والصراع بين هذه المعارف، وكذلك الحد من استقلالها ومتطلباتها السرية أصبح قوياً، وبشكل ما متوتراً. وفي الوقت نفسه، فقد تطورت وتعززت إجراءات الإلحاق والمصادرة والتكفل بالمعارف الأكثر صغراً وخصوصية ومحلية وحرفية، مقارنة بالمعارف الكبيرة جداً، أريد أن أقول، الأكثر عمومية، والأكثر تصنيعاً، والتي تتمّ مبادلتها بسهولة أكبر. إنه نوع من الصراع الاقتصادي ـ السياسي الكبير حول المعارف، وما يتعلق بها وبانتشارها واختلافها وتفارقها؛ صراع كبير حول المؤشرات والاستقراءات وآثار السلطة المرتبطة بامتلاك خاص للمعرفة، ولانتشارها وسرها. في هذا الشكل من المعارف المتعددة والمستقلة والمتغايرة والسرية، يجب التفكير في ما نسميه نمو وتطور المعرفة التكنولوجية في القرن الثامن عشر، في هذا الشكل المتعدد وليس في التقدم، تقدم النهار على الليل، والمعرفة على الجهل.

والحال، أنه في هذه الصراعات، وفي محاولات الإلحاق هذه، والتي هي في الوقت نفسه محاولات تعميم، فإن الدولة ستتدخل بطريقة مباشرة وغير مباشرة، وذلك، وفيما أعتقد، وفقاً لأربعة إجراءات: **أولاً**، بالإقصاء والتنقيص لما يمكن أن نسميه بالمعارف الصغيرة غير النافعة، والمكلفة اقتصادياً. إذن هنالك تنقيص وإقصاء. **ثانياً**، ضبط هذه المعارف فيما بينها، وهو ما يسمح بوصل وإحكام الواحدة مع الأخرى، ويضمن التواصل فيما بينها، والقضاء على حواجز السر والجغرافيا والتقنية. باختصار، السماح بتبادل بيني، بتبادل بيني ليس فقط بين المعارف ولكن كذلك بين الذين يملكونها. إذن هنالك ضبط للمعارف. العملية **الثالثة وهي**: تصنيف تراتبي للمعارف يسمح، بكيفية ما، بإدماج وإدخال الواحدة في الأخرى، وذلك بدءاً من المعارف الجزئية الصغيرة والمادية، وصولاً إلى الأشكال الأكثر عمومية، وحتى الأشكال الأكثر صورية، والتي ستصبح في الوقت نفسه الأشكال الضامنة والموجهة للمعرفة. إذن، هنالك تصنيف تراتبي. **وأخيراً** التمركز الهرمي الذي يسمح بمراقبة هذه المعارف، ويضمن الانتقاء، ويسمح كذلك بنقل مضمون هذه المعارف من الأسفل إلى الأعلى في الوقت ذاته، ونقل التوجيهات الجماعية والتنظيم العام الذي نريد تغليبه من الأعلى إلى الأسفل.

تتناسب حركة تنظيم المعارف هذه مع سلسلة كاملة من الممارسات

والمؤسسات والشركات. فعلى سبيل المثال كنا في العادة لا نرى في **الموسوعة** إلاّ جانبها السياسي والإيديولوجي المعارض للملكية وبشكل أقل للكاثوليكية. في الواقع، إن فائدتها التكنولوجية ليست في أن تُصاغ في مادية فلسفية، ولكن وبشكل مؤكد في إجراء عملية سياسية واقتصادية في الوقت نفسه، ألا وهي عملية مجانسة المعارف التكنولوجية. فالبحوث الكبرى حول المناهج الحرفية، تقنيات استخراج المعادن والمناجم.. إلخ ـ هذه البحوث هي التي سيتم تطويرها منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى نهايته ـ تتناسب مع هذا المشروع والعملية المتعلقة بضبط المعارف التقنية. أما بناء وتطور المدارس الكبرى[*]، مثل المدرسة الخاصة بالمناجم أو الطرقات... فقد سمحا بإقامة مستويات وقطائع وطبقات، كمية ونوعية في الوقت نفسه، بين مختلف المعارف، وهو ما يسمح بترتيبها أو وضعها في شكل تراتبي.

وأخيراً، فإن جهاز المفتشين الذي انتشر في أراضي المملكة قد قدم توجيهات ونصائح من أجل إعداد واستعمال هذه المعارف التقنية وضمان وظيفتها المركزية. ويمكن أن نقول الشيء نفسه فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية. فلقد عرف النصف الثاني من القرن الثامن عشر تطوراً ونماء وانسجاماً وضبطاً وتصنيفاً وتمركزاً للمعرفة الطبيعية، وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة الطبية. فكيف نعطي مضموناً وشكلاً للمعرفة الطبية؟ كيف نعرض قواعد متجانسة للممارسة العلاجية؟ كيف يمكن أن نعرضها على السكان، طبعاً، ليس بغرض إشراكهم أو اقتسام هذه المعارف معهم بقدر ما يمكن أن نجعلها مقبولة؟ وهذا ما تطلب إنشاء المستشفيات والمصحات والمؤسسة الملكية للطب. إذن هنالك ترميز وتقعيد للمهنة الطبية، وحملة واسعة للصحة العامة Hygiène، وحملة كاملة أيضاً من أجل صحة ونظافة الرضّع والأطفال[٨].

في كل هذه الإجراءات، التي ذكرت لكم عنها مثالين فقط، فإن الأمر يتعلق بأربعة أشياء: انتقاء وضبط وترتيب وتمركز. إنها الإجراءات الأربعة التي يمكن أن نقرؤها في دراسة مفصلة لما نسميه بالسلطة الانضباطية[٩]. لقد كان القرن الثامن عشر القرن هو الذي وضع انضباطية المعارف، أو بتعبير آخر، التنظيم الداخلي لكل معرفة بوصفها فرعاً داخل حقل خاص له معايير أو مقاييس

(*) Grandes Écoles، مثل: École des ponts et chaussées, École des mines (م).

الانتقاء التي تسمح باستبعاد المعارف والمعارف الخاطئة أو اللامعارف، كما صاغ أشكالاً من الضبط والانسجام، وأشكالاً من التراتبية، وأخيراً تنظيم داخلي لمركزة هذه المعارف حول نوع المسلمات الفعلية.

إذن هنالك تنظيم للمعارف بوصفها فروعاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى توزيع لهذه المعارف المفرّعة من الداخل، بتوصيلها وتقسيمها وترتيبها المتبادل في نوع من الحقل العام، نستطيع تسميته بـ "العلم". لم يوجد **العلم** قبل القرن الثامن عشر. كانت هنالك علوم ومعارف وكذلك، إذا أردتم، الفلسفة. لقد كانت نوعاً من النسق المنظم، أو بالأحرى نوعاً من التواصل، تواصل المعارف فيما بينها، وبهذا المعنى، كان لها دور فعلي وإجرائي داخل تطور المعارف أو نموها. أما الآن فقد ظهر مع ضبط المعارف في خصوصية أشكالها المتعددة، هذا الإكراه وهذه الواقعة التي تلتحم مع ثقافتنا والتي نسمّيها بـ "العلم". وبذلك اختفى وزال، فيما أعتقد، وفي تلك اللحظة بالذات، وكنتيجة للواقع الجديد، هذا الدور الأساسي والمؤسس في الوقت ذاته للفلسفة. نعم لم يعد للفلسفة أي دور فعلي يمكن أن تلعبه منذ الآن داخل العلوم وداخل عمليات المعرفة. لقد أصبحت الرياضيات مشروعاً للعلم الكلي، يعمل كأداة صورية وكأساس صارم لكل المعارف، في الوقت ذاته. والعلم، بوصفه ميداناً عاماً، وبوصفه شرطاً لانضباطية المعارف، قد أخذ المقدمة مقارنة بالفلسفة والرياضيات، وسوف تُطرح مشاكل خاصة بالشروط الانضباطية للمعارف، كمشاكل التصنيف والترتيب والتجاور... إلخ.

في هذا التغيير الهائل لضبط المعارف، وما نتج عنه من إبعاد للخطاب الفلسفي الذي يعمل داخل العلوم، ومشروع ترييض العلوم من الداخل، فإن القرن الثامن عشر لم يع ذاته، كما تعلمون، إلا في شكل تقدم العلم. ولكن أعتقد أنه إذ تحدد تحت اسم تقدم العقل، فإن ما جرى هو ضبط المعارف المتعددة الأشكال، والمتنافرة وغير المتجانسة. وكان ظهور الجامعة علامة بارزة على ذلك. بالطبع ليس الظهور بالمعنى الحرفي، ما دامت الجامعات لها وظيفة ووجود قبل هذا التاريخ. ولكن منذ نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر ـ لقد تم إنشاء الجامعة النابليونية في تلك الفترة ـ ظهر شيء يشبه آلة كبيرة أو جهازاً كبيراً له شكل واحد لجميع المعارف، على اختلاف مستوياتها وامتداداتها. للجامعة وظيفة الانتقاء والانتخاب، ليس فقط للأشخاص والأفراد [ليس هذا مهماً جداً]، ولكن للمعارف دور الانتقاء والانتخاب الذي تمارسه بهذا

النوع من الاحتكار الفعلي والقانوني كذلك، والذي يجعل من أية معرفة لا تصدر، ولم يتم تشكيلها أو تكوينها داخل هذا الحقل المؤسساتي، حيث حدودها متغيرة نسبياً، معرفةً في حالة توحش. فالمعرفة الصادرة من خارج الجامعة، توجد آلياً، مبعدة أو على الأقل منقوصة القيمة مسبقاً. هنالك ضياع واختفاء وزوال وانتهاء للعالم الهادئ، تلك واقعة معروفة في القرن الثامن عشر ـ التاسع عشر. إنه إذن دور انتقائي وانتخابي للجامعة، انتخاب وانتقاء للمعارف، دور في التوزيع إلى مستويات وإلى كم وكيف، إلى مستويات مختلفة؛ إنه دور التعليم، مع كل الحواجز التي توجد بين مختلف المستويات. ودور جهاز الجامعة هو التنسيق بين هذه المعارف، وذلك بإنشاء نوع من الجماعة العلمية ذات الإطار القانوني المعترف به، وتنظيم لنوع من الإجماع، وأخيراً، مركزية مباشرة أو غير مباشرة لجهاز الدولة. إذن، ظهر شيء مثل الجامعة، بامتداداتها وحدودها غير المؤكدة، في بداية القرن التاسع عشر، وابتداء من هذه اللحظة جرت عملية ضبط المعارف.

الحادثة الثانية التي يمكن أن نفهمها انطلاقاً من ضبط المعارف، هي ما يصيب الدغماتية أو الوثوقية أو العقيدة الرسمية Dogmatisme من تغير وتبدل. ففي الوقت الذي حدث فيه شكل من الرقابة على آليات الضبط الداخلي للمعارف، فإنكم تعلمون أننا تخلينا عن شيء هو وثوقية المنطوقات. لقد كانت وثوقية مكلفة، بما أن هذه الوثوقية القديمة الشائخة، هذا المبدأ الذي يعمل بمثابة ناظم للعامل الديني والكنسي، ويراقب المعارف، قد أدخل الإدانة والإقصاء على عددٍ من المنطوقات التي كانت صحيحة علمياً، ومنتِجة علمياً. هذه الوثوقية ـ المنصبّة على المنطوقات نفسها: منطوقات مناسبة وغير مناسبة، مقبولة وغير مقبولة ـ تمّ استبدالها بالفرع المعرفي والانضباط الداخلي للمعارف التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وأحلّت شكلاً جديداً من الرقابة التي لا تهتم بمضامين المنطوقات وتطابقها أو انسجامها أو عدم انسجامها مع حقائق معينة، ولكن بانتظام المنطوقية. ستهتم بمعرفة من يتحدث، وإذا كان مؤهلاً للحديث، وفي أي مستوى يقع هذا الملفوظ، وفي أية مجموعة يمكن إدراجه أو تصنيفه، وعلى أي أساس ينسجم مع الأشكال المعرفية الأخرى. مما سمح من جهة بليبرالية غير محددة، أو على الأقل واسعة، فيما يتعلق بمضامين المنطوقات، ومن جهة أخرى بمراقبة صارمة وواسعة للإجراءات المنطوقية ذاتها. وهو ما أدى أيضاً إلى حدوث حركية كبيرة

للمنطوقات، وانتشار سريع للحقائق، وكل هذا أفضى إلى نوع من الانفراج الإبستمولوجي. فبقدر ما كانت الوثوقية مهتمة بمضامين المنطوقات وما أدّت إليه من عوائق في تجدد مخزون المعارف العلمية، بقدر ما عملت، بالمقابل، انضباطية المعارف على مستوى المنطوقية بسرعة على تجدد المنطوقات بشكل أكبر بكثير. لقد انتقلنا، إذا أردتم، من رقابة المنطوقات إلى انضباط المنطوقات، أو أكثر من هذا، لقد انتقلنا من الأرثوذكسية إلى الأُرتولوجيا(*)، وهو شكل المراقبة القائمة على الفرع المعرفي.

حسناً لقد استطردت كثيراً في هذا، وبيَّنت لكم كيف أن التقنيات الانضباطية للسلطة مدروسة في مستواها الدقيق والأولي، مدروسة على مستوى جسد الأفراد ذاته، كيف أدّت إلى تغيير الاقتصاد السياسي للسلطة وكيف أنها غيرت الأجهزة، وكيف أن هذه التقنيات الانضباطية للسلطة[١٠] المتعلقة بالجسد قد أثارت ليس فقط تراكماً معرفياً ولكن بيَّنت مجالات معرفية ممكنة. ومن ثم كيف أن انضباطات السلطة المطبقة على الجسد قد أظهرت في الأجساد الخاضعة شيئاً مثل الروح ـ الذات أو الأنا أو النفس[١١]. أعتقد أنه يجب أن ندرس الآن كيف نتج شكل آخر من الانضباطية المعاصرة للأولى، انضباطية لا تتصل بالأجساد ولكنها تتصل بالمعارف. ونستطيع أن نبين أيضاً، فيما أعتقد، كيف أن هذه الانضباطية المتصلة بالمعارف قد أثارت انفتاحاً إبستمولوجياً، وشكلاً جديداً، وانتظاماً جديداً في تكاثر المعارف. نستطيع أن نبيِّن كيف أن هذه الانضباطية قد عدلت نمطاً جديداً من العلاقة بين المعرفة والسلطة. ونستطيع أن نبيِّن أخيراً، أنه انطلاقاً من هذه المعارف التي تم ضبطها، ظهر إكراه جديد، ليس هو إكراه الحقيقة ولكنه إكراه العلم.

كل هذا يبعدنا عن تاريخ الملك لراسين ودي مورو. نستطيع أن نستأنف التحليل [ولكن لن أقوم به الآن] ونبيِّن كيف أنه في اللحظة ذاتها التي دخل فيها التاريخ والمعرفة التاريخية ميدان المعركة، وجد التاريخ نفسه، ولكن لأسباب مغايرة ومختلفة، في الوضعية نفسها التي كانت فيها هذه المعارف والتقنيات التي

(*) orthologie. يلجأ فوكو، على عادة الفلاسفة الفرنسيين، إلى نحت مصطلحات جديدة، ولكن عندما لا تنجح يتم إهمالها. ومصطلح الأُرتولوجيا من هذه المصطلحات التي أهملها الفيلسوف مثل مصطلح الدوكسولوجيا عندما كان بصدد التفكير بالأركيولوجيا (م).

حدثتكم عنها قبل قليل. فهذه المعارف التكنولوجية، في توزيعها وتبعثرها، في شكلها الخاص وفي مناطقها، وخصائصها المحلية، والأسرار المحيطة بها، كانت في الوقت نفسه الرهان والوسيلة لصراع اقتصادي وصراع سياسي. وفي هذا الصراع العام للمعارف التكنولوجية فيما بينها، تدخلت الدولة وقامت بوظيفة ودور الانضباطية. بتعبير آخر، قامت الدولة بدور الانتخاب والانتقاء والانسجام والتراتبية والمركزية. والمعرفة التاريخية، هي الأخرى، دخلت، وتقريباً في نفس الحقبة، في حقل الصراعات والمعارك، ليس لأسباب اقتصادية مباشرة، ولكن لأسباب سياسية. في الواقع، عندما كانت المعرفة التاريخية، التي كانت إلى هذا الوقت جزءاً من خطاب الدولة والسلطة حول نفسها، وعندما تم فصلها وفكها من السلطة، وأصبحت وسيلة للصراع السياسي، طوال القرن الثامن عشر، فإنه وبالطريقة نفسها وللأسباب ذاتها، كانت هنالك محاولة من طرف الدولة والسلطة لضبطها. إن استحداث وزارة للتاريخ، في نهاية القرن الثامن عشر، وإنشاء هذا المخزن الضخم للأرشيف، الذي سيصبح مدرسة دي شارت L'école des chartes في القرن التاسع عشر، وكانت معاصرة تقريباً لمدرسة المناجم ومدرسة الطرق والجسور ـ وإن كانت مدرسة الطرق والجسور مختلفة ولكن هذا لا يهم كثيراً ـ لهو ما يتفق مع هذا النوع من ضبط المعارف. كان الأمر يتعلق بالنسبة للسلطة الملكية بضبط المعرفة التاريخية، والتأسيس بالتالي لمعرفة متعلقة بالدولة أو معرفة ـ دولة Savoir-Etat. ولكن بهذا الفارق، مقارنة بالمعارف التكنولوجية، وهو أنه ونظراً لأن التاريخ ـ في اعتقادي ـ معرفة مناهضة للدولة بشكل أساسي، فإنه حدثت مواجهة دائمة بين تاريخ منضبط من قبل الدولة، وهو مضمون التعليم الرسمي، والتاريخ المرتبط بالصراعات بوصفه وعياً للذات في صراعها. أي أن المواجهة لم يتم اختزالها بواسطة الانضباط. في حين أنه في نظام التكنولوجيا، أو المعارف التكنولوجية، نستطيع القول بشكل كبير إن الانضباطية التي جرت خلال القرن الثامن عشر، كانت فعالة وناجحة، في حين أنه وفيما يتعلق بالمعرفة التاريخية، كانت هنالك من جهة انضباطية ولكن من جهة أخرى، لم تحل هذه الانضباطية دون قيام معرفة أخرى، معرفة تمت تقويتها ودعمها بلعبة كاملة من الصراعات، وأشكال الحجز والانتفاضات المتبادلة. إنه التاريخ غير الرسمي أو التاريخ الذي لا يتصل بالدولة Histoire non-étatique، تاريخ لامركزي، تاريخ الذوات المتصارعة. وفي هذه الحالة، لدينا دائماً مستويان من الوعي والمعرفة

التاريخية، مستويان سيبتعدان شيئاً فشيئاً عن بعضهما البعض. ولكن هذا التفاوت والتباعد والتفارق لا يمنع وجودهما الواحد في مواجهة الآخر: من جهة معرفة منضبطة بالفعل في شكل فرع التاريخ، ومن جهة أخرى وعي تاريخي متعدد الأشكال، منقسم ومكافح، وهو ليس شيئاً آخر إلا السمة الأخرى والوجه الآخر للوعي السياسي. وسأحدثكم عن هذه الأمور والأشياء التي حدثت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في الدرس القادم.

الهوامش

(١) J. Michelet, *Le Peuple*, Paris, 1846.

(٢) الترجمات الفرنسية لكتاب **الأمير** متعددة، وأما النصوص الأخرى فيمكن قراءتها في:
Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard,«Bibliothèque de la Pléiade», 1952.
وهي الطبعة التي تم تجديدها. ولقد ناقش فوكو أفكار ماكيافيلي في دراستين هما: «Omnes et singulatim...» (1981); «The Political Technology of Individuals» (1982).
كما يمكن العودة إلى درسه بتاريخ ١ شباط/ فيفري ١٩٧٨ حول الحكمانية، نص سبقت الإشارة إليه في درس ٢١ كانون الثاني/ جانفي، الهامش رقم ١٣.

(٣) Pierre le Pesant de Boisguilbert, *Le Détail de la France*, s.l. 1695; *Factum de la France* (1707) in *Économistes financières du XIII^e siècle*, Paris, 1843; *Testament politique de M. de Vauban, Maréchal de France*, s.l., 1707, 2 vol.; *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, Paris, s.d.

(٤) Sébastien le Prester de Vauban, *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples*, Paris, 1686; *Projet dix. me royale*, s.l., 1707.

(٥) حول لاتاريخانية المعارف المعاصرة يمكن العودة بشكل خاص إلى: **الكلمات والأشياء** وإلى الفصل العاشر من الترجمة العربية (م).

(٦) تمت كتابة النص الذي بين معقوفتين من خلال مخطوط فوكو.

(٧) نتائج هذا العمل الضخم لمورو يمكن قراءته في: *Principe de morale, de politique et de droit public...*, op. cit; *Plan des travaux ordonnés par Sa Majesté...*, op. cit.

(٨) حول الإجراءات المعيارية للمعرفة الطبية يمكن العودة إلى: **مولد العيادة** ومجموع المحاضرات التي قدمها فوكو في البرازيل وإلى الأعمال التي تم جمعها تحت عنوان: **أقوال وكتابات** (م).

(٩) حول السلطة الانضباطية وآثارها على السلطة، انظر بشكل خاص: **المراقبة والمعاقبة**، كتاب تُرجم إلى اللغة العربية وسبقت الإشارة إليه (م).

(١٠) انظر بشكل خاص دروس ١٩٧١ ـ ١٩٧٢: «نظريات ومؤسسات العقاب»، وكذلك دروس ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣: «المجتمع المعاقب»، التي ستُنشر لاحقاً.

(١١) انظر دروس ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥: «غير الأسوياء»، وهو درس تم نشره في هذه السلسلة.

[٩]

درس ٣ آذار/ مارس ١٩٧٦

تعميم تكتيك المعرفة التاريخية - الدستور والثورة والتاريخ الدائري - المتوحش والبربري - ثلاثة تصنيفات للبربري - تكتيك الخطاب التاريخي - أسئلة المنهج: الحقل الإبستمولوجي ومناهضة التاريخ عند البورجوازية - تنشيط الخطاب التاريخي للثورة - الإقطاعية والرواية القوطية.

في الدرس الأخير، حاولت أن أبيِّن لكم كيف تشكل خطاب تاريخي - سياسي من خلال رد فعل النبالة في بداية القرن الثامن عشر. أما الآن فإنني أريد أن أتموضع في نقطة أخرى من الزمن، حول الثورة الفرنسية، في اللحظة التي نستطيع، فيما أعتقد، أن نعاين عمليتين: من جهة نرى كيف أن هذا الخطاب، الذي كان في بدايته مرتبطاً برد فعل النبالة، قد تعمم، ليس لأنه أصبح شكلاً منظماً ومناسباً للخطاب التاريخي، بل لأنه أصبح وسيلة تكتيكية، لا تُستعمل فقط من قبل النبالة، ولكنها تُستعمل في استراتيجية مختلفة. فعلاً، إن المعرفة التاريخية، خلال القرن الثامن عشر، وبالطبع مع بعض التعديلات في الاقتراحات الأساسية، قد أصبحت نوعاً من السلاح الخطابي، تُستعمل من قبل جميع المتخاصمين في الحقل السياسي. إجمالاً أريد أن أبيِّن لكم كيف أنه لا يجب النظر إلى هذا الخطاب التاريخي بوصفه إيديولوجيا أو نتاجاً إيديولوجياً للنبالة ولوضعيتها الطبقية. لا يتعلق الأمر هنا بالإيديولوجيا، يتعلق الأمر بشيء آخر، سأحاول إظهاره، وإذا رغبتم، فإنه يتعلق بتكتيك الخطاب، وجاهزية معرفية وسلطوية، وبوصفه كذلك، تحول إلى قانون لتشكّل المعارف والشكل المشترك للمعركة السياسية(*) في الوقت نفسه. إذن هنالك تعميم لخطاب التاريخ ولكن بوصفه تكتيكاً.

(*) انظر في هذا الموضوع **إرادة المعرفة**، الفصل الخاص بمنهج الخطاب (م).

العملية الثانية التي نراها ترتسم إبان الثورة، هي الطريقة التي عمل بها التكتيك في ثلاثة اتجاهات متناسبة مع ثلاث معارك مختلفة، وأنتجت هي بدورها ثلاثة تكتيكات مختلفة: الأول مركّز على الأمم واستمر من جهة مع ظاهرة اللغة ومع الفيلولوجيا أو فقه اللغة، والثاني مركّز على الطبقات الاجتماعية مع ظاهرة مركزية هي الهيمنة الاقتصادية، والعلاقة الأساسية مع الاقتصاد السياسي، وأخيراً الاتجاه الثالث، تركُز ليس على الأمم ولا على الطبقات ولكن على العرق، وعلى ظاهرة مركزية هي الخصوصيات والانتقاءات البيولوجية. إذن: هنالك استمرارية بين هذا الخطاب التاريخي والإشكالية البيولوجية. فهنالك الفيلولوجيا والاقتصاد السياسي والبيولوجيا. أي هنالك: الكلام والعمل والحياة[1](*). وكل هذا سيُعاد استثماره ويترابط مع المعرفة التاريخية والتكتيكات المرتبطة بها.

الشيء الأول الذي أرغب أن أحدثكم عنه، هو هذا التعميم التكتيكي للمعرفة التاريخية وكيفية انتقالها من مكان مولدها، الذي هو رد فعل النبالة في بداية القرن الثامن عشر، لتصبح من ثم الوسيلة العامة لكل الصراعات السياسية في نهاية القرن الثامن عشر. السؤال الأول الذي نود طرحه يتعلق بمصوغات تعدد التكتيكات: كيف ولماذا استطاعت هذه الوسيلة الخاصة جداً، هذا الخطاب المتفرد جداً، الذي كان يقتضي امتداح الغزاة، أن يصبح وسيلة عامة في التكتيكات والمجابهات السياسية في القرن الثامن عشر؟

أعتقد أن السبب يمكن أن نجده في التوجه التالي: لقد جعل بولانفيلييه من الثنائية الوطنية مبدأً للمعقولية في التاريخ. وتعني المعقولية ثلاثة أشياء: **أولاً** إيجاد النزاع الأولي [معركة، حرب، غزو، اجتياح... إلخ] هذا النزاع الأولي، هذه النواة الشرسة، التي تشتق منها جميع المعارك والصراعات والمجابهات الأخرى، سواء كنتيجة مباشرة، أو كسلسلة من الانتقالات والتحولات والتغيرات في علاقات القوة. إذن هنالك نوع من التعميم الكبير للصراعات، من خلال مختلف المعارك المتنوعة التي يرويها التاريخ. كيف يمكن إيجاد الصراع السياسي؟ كيف يمكن استئناف الخط الاستراتيجي لكل المعارك؟ إن المعقولية التاريخية التي أراد بولانفيلييه تقديمها، تعني إيجاد هذه المعركة الأساسية والكيفية التي اشتقت منها مختلف المعارك. **ثانياً**، يجب معرفة الخيانات والتحالفات غير

(*) انظر بهذا الخصوص كتاب **الكلمات والأشياء**، الفصل: الحياة واللغة (م).

الطبيعية وحسابات البعض ودناءات البعض الآخر وكل الرهانات غير المعلنة وكل أشكال الانتقام غير المنسية، التي تظهرها علاقات القوة والمواجهة الأساسية. يتعلق الأمر بإجراء اختبار تاريخي كبير لمعرفة "من المخطئ" أو "من ارتكب الخطأ". لا يتعلق الأمر بإعادة رسم للخط الاستراتيجي ولكن برسم الانقسامات الأخلاقية من خلال التاريخ، وهو خط يمكن أن يكون متعرجاً قليلاً، ولكنه خط مستمر. **ثالثاً**، تريد هذه المعقولية التاريخية أن تقول شيئاً آخر: فبعيداً عن تنقلاتها التكتيكية وبعيداً عن اختلاساتها التاريخية ـ الأخلاقية، تريد أن تضع في وضح النهار علاقات قوة ما، تكون خيرة وحقيقية في الوقت ذاته. يجب إيجاد علاقات قوة واقعية وليست مثالية، قائمة فعلياً، مسجلة ومدونة في التاريخ، وذلك من خلال اختبار معين لقوة حاسمة، تتناسب ـ على سبيل المثال ـ مع اجتياح الغال من قبل الفرنجة. إذن، علاقات قوة تكون من الناحية التاريخية حقيقية وواقعية، وثانياً، يجب أن تكون علاقات قوة خيّرة، لأنها ستكون خالية من كل أشكال الفساد والخيانة والانتقالات المتنوعة التي عرفتها. يقتضي موضوع البحث عن المعقولية التاريخية إيجاد الحالة الأصلية للأشياء، إيجاد حالة قوة في أصلها، إيجاد القوة في استقامتها الأصلية. ولقد تم تشكيل هذا المشروع بوضوح من قبل بولانفيلييه وأتباعه. يقول بولانفيلييه على سبيل المثال: يتعلق الأمر بالتذكير بالقوة واستعمالاتها الحالية، وبأصولها الحقيقية، وباكتشاف مبادئ القانون المشترك للأمة واختبار ما غيرناه عبر الزمن. وفي وقت لاحق، سيقول بوات ـ نانسي: اعتماداً على الفكر البدائي للحكومة، يجب أن نعيد إعطاء الصرامة لبعض القوانين، وتخفيف تلك القوانين الصارمة جداً، التي يمكن أن تفسد التوازن، وإقامة الانسجام والتناسق والعلاقات.

إذن هنالك ثلاث مهام في هذا المشروع أو في "نوع" هذا المشروع التحليلي لعقلانية التاريخ: استئناف الخط الاستراتيجي، رسم خط التقسيمات الأخلاقية، وإعادة تأسيس استقامة شيء يمكن أن نسميه النقطة المؤسسة للسياسة والتاريخ، أو لحظة تأسيس المملكة. أقول "النقطة المؤسسة" و"اللحظة التأسيسية" من أجل استبعاد، ولكن من دون حذفها ومسحها كلية، كلمة "الدستور". بالفعل، يتعلق الأمر، كما ترون، بالدستور: نستعمل التاريخ من أجل إقامة الدستور، ولكن الدستور ليس بمعنى مجموع القوانين المعروفة التي تم تشكيلها في لحظة معينة. كما لا يتعلق الأمر بإيجاد نوع من الاتفاقية القانونية المؤسسة التي حدثت في زمن قديم بين الملك ورعيته.

يتعلق الأمر إذن بإيجاد شيء له هذه الكثافة والوضعية التاريخية، وهو من نظام القوة وليس من القانون، وهو من نظام التوازن وليس من نظام الكتابة. شيء مثل الدستور، ولكن كما يفهمه الأطباء، بمعنى: علاقات قوة، توازن ولعبة تناسب ونسبة، لا تماثل ثابتاً، ولا مساواة متوافقة. عن كل هذا يتحدث أطباء القرن الثامن عشر عندما يشيرون إلى "الدستور"[٢]. فكرة الدستور هذه هي بشكل ما، وفي الأدبيات التاريخية التي تشكلت حول ردود فعل النبالة، طبية وعسكرية في الوقت نفسه: علاقات قوة بين الخير والشر، وعلاقات قوة أيضاً بين المتخاصمين. هذه هي اللحظة المؤسِسة، التي يجب إيجادها، أو يجب الالتحاق بها بواسطة المعرفة وإقامة علاقات قوة أساسية معها. يتعلق الأمر بوضع دستور يكون مقبولاً ليس بإقامة القوانين القديمة، ولكن بشيء سيكون ثورة القوى ـ ثورة بمعنى الانتقال من الليل إلى النهار، من النقطة السفلى إلى النقطة العليا. وهو ما كان ممكناً، ابتداء من بولانفيلييه ـ وهنا الشيء الأساسي فيما أعتقد ـ أي هذه المزاوجة بين تصورين: التصور الخاص بالدستور والتصور الخاص بالثورة. ففي الأدبيات التاريخية ـ القانونية، كان البرلمانيون يفهمون من الدستور، القوانين الأساسية للمملكة، بمعنى جهاز قانوني، شيء من النظام المتفق عليه، ولقد كان من البديهي أن هذه العودة إلى الدستور لا يمكن أن تكون إلا تأسيساً نهائياً للقوانين المستعادة في وضح النهار. ولكن ابتداء من هذه اللحظة أيضاً، لن يكون الدستور مجرد هيكل قانوني، أو مجموعة من القوانين، ولكن علاقات قوة، ومن البيِّن أن هذه العلاقات، لا يمكن إقامتها أو تأسيسها من العدم. إننا لا نستطيع إقامتها، إلا عندما يكون هنالك شيء مثل الحركة الدائرية للتاريخ، إلا عندما يكون ثمة شيء يمكن أن يحرك التاريخ حول نفسه، وأن يعيده إلى نقطة بدايته. وبالنتيجة، وكما ترون، فإنه يتدخل هنا، وبواسطة فكرة الدستور الطبية ـ العسكرية، بمعنى علاقات قوة، شيء مثل فلسفة التاريخ الدائري، أو على أية حال، فكرة أن التاريخ يتطور وفقاً لدوائر. ومن هنا أقول إن هذه الفكرة "تدخل"؛ والحق يُقال، إنها تدخل مجدداً، حيث الموضوع القديم الخاص بألفية عودة الأشياء مقترن بمعرفة تاريخية خاصة.

هذه الفلسفة التاريخية بوصفها فلسفة الزمن الدائري، أصبحت ممكنة ابتداء من القرن الثامن عشر، وذلك ما أن بدأت حركة التصورين الخاصين بالدستور وعلاقات القوة. وفعلاً، فإنكم ترون ظهور فكرة التاريخ الدائري عند بولانفيلييه،

وذلك لأول مرة داخل خطاب تاريخي منفصل. الإمبراطوريات ـ كما يقول بولانفيلييه ـ تنمو وتزدهر ثم تتقهقر وتسقط، بنفس كيفية وحركة نور الشمس الذي يضيء الأرض[٣]. إنها ثورة الشمس وثورة التاريخ! وهكذا ترون أن الموضوعين مرتبطان ومتصلان. لدينا هذا الزوج وهذه الرابطة بين ثلاثة مواضيع: الدستور والثورة والتاريخ الدائري. وهذه هي، إذا أردتم، ملامح هذه الوسيلة التكتيكية التي بيَّنها بولانفيلييه.

الجانب الثاني هو أن بولانفيلييه في بحثه عن النقطة التأسيسية ـ التي يجب أن تكون خيّرة وحقيقية ـ رفض البحث عن النقطة التأسيسية في القانون ورفض البحث عنها في الطبيعة أيضاً: مناهضة القانون [وهو ما سنتكلم عنه الآن] وأيضاً مناهضة الطبيعة أو النزعة الطبيعية. إن الخصم الكبير لبولانفيلييه وأتباعه سيكون الطبيعة والإنسان الطبيعي. وأكثر من هذا، وإذا أردتم، فإن الخصم الكبير لمثل هذا التحليل [ولهذا أيضاً أصبحت تحليلات بولانفيلييه أداتية وتكتيكية] هو إنسان الطبيعة؛ إنه المتوحش، مفهوم بمعنيين: المتوحش الجيد والسيئ، إنسان الطبيعة هذا الذي يتعاطاه القانونيون ومنظرو القانون كمعطى سابق على المجتمع، من أجل تكوين المجتمع، وبوصفه عنصراً يمكن أن يتأسس منه الجسم الاجتماعي. وفي بحثهم ـ بولانفيلييه وأتباعه ـ عن النقطة التأسيسية، فإنهم لم يحاولوا إيجاد هذا المتوحش السابق على الجسد الاجتماعي. كما أن ما أرادوا تجنبه هو هذا الجانب الآخر للمتوحش، إنسان الطبيعة الآخر، الذي كان عنصراً مثالياً اخترعه الاقتصاديون، هذا الإنسان الذي لا يتمتع بتاريخ ولا ماض ولا يتحدد إلا بمصلحته وبمبادلة نتاج عمله مقابل منتوج آخر. إن ما أراد أن يتجنبه الخطاب التاريخي ـ السياسي لبولانفيلييه وأتباعه، هو المتوحش النظري ـ القانوني، المتوحش الذي خرج من الغابة من أجل تأسيس المجتمع؛ إنه الإنسان الاقتصادي homo economicus، المحكوم بالتبادل والمقايضة. إن هذا الزوج من التوحش والتبادل، في اعتقادي، يُعد أساساً كلياً ومطلقاً، ليس فقط في الفكر القانوني وفي النظرية القانونية للقرن الثامن عشر، ولكن كذلك في أنتربولوجيا القرن التاسع عشر والقرن العشرين. وهذا الإنسان سواء في التفكير القانوني أو الأنتربولوجي هو في جميع الأحوال إنسان التبادل. إنه يبادل القوانين والثروات: فعندما يبادل القوانين يؤسس المجتمع والسيادة. وعندما يبادل الثروات، يؤسس الجسد الاجتماعي والاقتصادي في الوقت ذاته. إذن كان المتوحش موضوع التبادل الأولي منذ القرن

الثامن عشر. وضد هذا المتوحش (الذي كانت أهميته كبيرة في النظرية القانونية للقرن الثامن عشر) فإن الخطاب التاريخي السياسي الذي دشنه بولانفيلييه سيحمل شخصاً آخر، شخصاً أولياً تماماً مثل متوحش القانونيين (ولاحقاً الأنتربولوجيين) ولكنه مختلف تماماً عنه: إنه البربري الذي هو خصم المتوحش.

ولكن بأية طريقة يتعارض البربري مع المتوحش؟ أولاً بهذه الصفة: إن المتوحش في وحشية دائمة مع الآخرين، وما أن يقيم علاقة ذات طبيعة اجتماعية، حتى يكف عن أن يكون متوحشاً. في المقابل، فإن البربري لا يتحدد إلا في علاقته بحضارة ما، يكون خارجاً عنها. لا وجود لبربري ما لم تكن هنالك نقطة حضارية يكون خارجاً عنها ويقاتل ضدها. لا بد من وجود نقطة حضارية يرغب فيها البربري مع أنه يهان فيها. من هنا يكون البربري في علاقة عداوة دائمة مع الحضارة ويكون في حالة حرب دائمة معها. لا يوجد هنالك بربري من دون أن تكون هنالك حضارة يبحث عن تدميرها أو امتلاكها وحيازتها.

البربري دائماً هو الإنسان الذي يراوح على حدود الدول، وهو الذي يأتي لتدمير أسوار المدن. البربري، وعلى خلاف المتوحش، لا يستند على أساس طبيعي ينتمي إليه. لا ينبثق البربري إلا على أساس حضاري، يعمد إلى هدمه ومناهضته. لا يدخل التاريخ بتأسيس مجتمع، ولكن بحرق وهدم حضارة. أعتقد إذن، أن النقطة الأولى هي أن الفرق بين البربري والمتوحش يكمن في العلاقة التي يقيمانها مع حضارة ما، إذن مع تاريخ سابق. لا يوجد بربري من دون تاريخ سابق، هو تاريخ الحضارة الذي يأتي على حرقه. ومن جهة أخرى، فإن البربري ليس حاملاً للتبادل مثل المتوحش. إن البربري وبشكل جوهري وأساسي هو حامل لشيء آخر مغاير للتبادل؛ إنه حامل للهيمنة. البربري على خلاف المتوحش، يستولي ويمتلك ويحوز. إنه لا يمارس الاحتلال البدائي للأرض، ولكنه ينهب ويسلب، بمعنى أن علاقته بالملكية تأتي في الدرجة الثانية: إنه لا يستولي إلا على ملكية سابقة، وفي الوقت ذاته، يجعل الآخرين في خدمته، يزرع الأرض بواسطة الآخرين، يروض خيله ويعد سلاحه.. إلخ. لا تستند حريته إلا على الحرية الضائعة والمسلوبة للآخرين. والعلاقة التي يقيمها البربري مع السلطة تختلف عنها عند المتوحش، لأنه لا يتخلى مطلقاً عن حريته. المتوحش هو شخص يملك بين يديه نوعاً من الزيادة في الحرية، نوعاً من الفائض في الحرية الذي يتخلى عنه جزئياً من أجل الحفاظ على حياته وأمنه وملكيته وثروته. أما البربري فلا يتخلى

مطلقاً عن حريته. وعندما يتعاطى السلطة، وعندما يصبح ملكاً أو يُنتخب رئيساً، فإنه لا يعمد بتاتاً إلى التقليل والتقليص من حقوقه، بل بالعكس، يعمد إلى مضاعفة قوته من أجل أن يصبح أكثر قوة في نهبه وسلبه، ومن أجل أن يكون أكثر قوة في سرقاته واغتصابه، ومن أجل أن يكون غازياً متأكداً من قوته الذاتية. إنه مثل المُضاعف لقوته الذاتية، كذلك يقيم البربري ويؤسس سلطته. بمعنى أن نموذج الحكم بالنسبة للبربري هو نموذج الحكم العسكري، فهو لا يستند مطلقاً إلى العقود القائمة على التنازل المدني الذي يتميز به المتوحش. ومن أجل هذا الشخص البربري، أُقيم تاريخ مثل تاريخ بولانفيلييه في القرن الثامن عشر.

من هنا نفهم بشكل جيد لماذا يبقى المتوحش، رغم كل شيء، حتى عندما نعترف له ببعض المساوئ والأخطاء، في التفكير القانوني ـ الأنتربولوجي، وفي الطوباويات الروسّوية والأميركية التي نقرؤها اليوم(*)، إنساناً طيباً، ما دامت وظيفته هي التبادل والعطاء ـ بالطبع يعطي من أجل الحصول على الأفضل ـ وفي شكل من التبادل المتكامل، أو، إذا أردتم، الشكل المقبول والقانوني للخير والطيبة. في المقابل، فإن البربري لا يستطيع إلا أن يكون سيئاً وقبيحاً، حتى وإن اعترفنا له بفضائل ومزايا. إنه لا يستطيع إلا أن يكون متعجرفاً، ولاإنسانياً. وبما أنه ليس إنسان التبادل والطبيعة، فإنه إنسان التاريخ؛ إنه إنسان السلب والنهب والحريق؛ إنه إنسان الهيمنة. إنه «شعب فخور وفظ وغليظ، بلا وطن ولا قانون». هكذا يقول مابلي Mably (والذي كان مع ذلك يحب البرابرة)، إنه يقترف شتى أنواع العنف الفظيع، لأن الفظاعة، بالنسبة إليه، تعتبر نظام وقانون الأشياء العامة»(٤). الروح عند البربري كبيرة ونبيلة وفخورة، ولكنها مرتبطة دائماً بالمكر والغش والخداع والقساوة (كل هذه الأوصاف نقرؤها عند مابلي). يقول دي بونفيل De Bonneville في حديثه عن البرابرة: «هؤلاء المغامرون [...] لا يتنفسون إلا الحرب [...] السيف قانونهم، يطبقونه من غير ندم أو تأنيب ضمير»(٥). وكذلك يقول عنهم مارا Marat الذي يحبهم: «فقراء، خشنون، بلا تجارة ولا فن ولكنهم أحرار»(٦). فهل البربري إنسان الطبيعة؟ نعم ولا. لا، بهذا المعنى الذي يكون فيه مرتبطاً بتاريخ معين (تاريخ سابق)، فالبربري ينبثق

(*) على عكس بعض الآراء التي تقول إن فوكو لم يكن مطلعاً على آراء الفيلسوف الأميركي راولس، فإننا نعتقد أن هذه الإشارة تدل على أنه على علم بالتجديد الحاصل في نظرية العقد الاجتماعي في أميركا (م).

من التاريخ أساساً. وإذا ارتبط بالطبيعة، كما يقول بوات ـ نانسي ـ وكان يلمِّح في ذلك إلى خصمه العنيد والخاص مونتسكيو ـ إذا كان إنسان الطبيعة، فما هي إذن طبيعة الأشياء؟ إنها علاقة الشمس بالطين الذي تجففه؛ إنها علاقة الشوك الذي يأكله الحمار[٧].

في هذا المجال التاريخي ـ السياسي، حيث معرفة السلاح تُستعمل دائماً كوسيلة سياسية، أعتقد أننا نستطيع أن نصل إلى تشخيص لكل التكتيكات الكبيرة التي أقيمت في القرن الثامن عشر، والكيفية التي يتم بها تحريك وملاعبة العناصر التي كانت حاضرة في تحليل بولانفيلييه وهي: الدستور، الثورة، البربرية، الهيمنة. وأن المشكل الأساسي هو في معرفة كيف يمكن أن نقيم نقطة الربط والاتصال المثلى بين توازن وهيجان البربرية من جهة، وتوازن هذا الدستور الذي نبحث عنه من جهة أخرى؟ كيف يمكن تحريك هذه العناصر في حركة محدودة القوة، وماذا يمكن للبربري أن يتحمله من عنف وحرية.. إلخ؟ ماذا يجب، بتعبير آخر، الاحتفاظ به، وما الذي يجب استعادته من البربري من أجل إقامة دستور عادل؟ ما هو المفيد بالنسبة للبربري؟ المشكل، إذن، هو تصفية وترشيح البربري والبربرية. كيف يمكن تصفية وترشيح الهيمنة البربرية من أجل استكمال الثورة الدستورية؟ هذا هو المشكل. وإن مختلف الحلول المقدمة لهذا المشكل الخاص بالتصفية والترشيح الضرورين من أجل ثورة دستورية، هو الذي يحدد، في حقل الخطاب التاريخي، في هذا الحقل التاريخي ـ السياسي، المواقف التكتيكية لمختلف الفرق، لمختلف الفرقاء، ولمختلف المصالح، ولمختلف المعارك، سواء تعلق الأمر بالنبالة أو السلطة الملكية أو البورجوازية أو الاتجاهات المختلفة للبورجوازية.

أعتقد أن كل هذه المجموعة من الخطابات التاريخية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، كانت محكومة بهذا المشكل: لا يتعلق الأمر بالثورة أو البربرية ولكن باقتصاد البربرية في الثورة. فماذا يعني ذلك؟ لن أقدم حجة على ذلك، ولكن أقدم لكم نصاً قدمه لي أحد الأشخاص عندما كنت أغادر الدرس في المرة الأخيرة. إنه نص لروبير ديسنوس يُبيِّن فيه بشكل جلي كيف أن مشكل "اشتراكية أو بربرية" أو الثورة والبربرية[٨](*) مشكل خاطئ. سأعتمد على هذا النص،

(*) إشارة إلى جماعة "اشتراكية أو بربرية" التي تزعمتها مجموعة من المثقفين الفرنسيين، منهم جان فرنسوا ليوتارد، صاحب فلسفة ما بعد الحداثة، التي عارضها ميشيل فوكو. انظر بشكل خاص حواره المعنون: «البنيوية وما بعد البنيوية»، في: **أقوال وكتابات**، الجزء الرابع (م).

وإني أفترض أنه نص من **الثورة السريالية**. لا أعرف، لأنه يفتقد إلى الهوامش. وهذا هو النص، وهو ينتمي مباشرة إلى القرن الثامن عشر: «خرجوا من شرق الظلمات، المتحضرون يواصلون سيرهم نحو الغرب مثل أتيلا Attila وتيمورلنك Tamerlan وآخرين غير معروفين. الذي يقول متحضر يقول كذلك إنه بربري قديم، بمعنى أولئك الذين أفسدهم العدو (الرومان أو اليونان). المبعدون من أنهار المحيطات وقمم الهملايا هؤلاء الرفاق الذين خانوا مهماتهم، ووجدوا أنفسهم الآن في مواجهة من يصطادهم وهم في حاجة إليه. أبناء كلموك Kalmouk وأحفاد الهُن les Huns، أولئك الذين نزعوا ملابسهم المستعارة من حجرات وخزائن أثينا وطيبة وأدرعهم الملتقطة من إسبرطة وروما، وظهروا عرايا، كما كان آباؤهم. وأنتم أيها النورمانديون، المزارعون وصيّادو الأسماك، وصنّاع السيدر(*)، اصعدوا قليلاً بهذه القوارب والزوارق الخطيرة، إلى هنالك حيث الدائرة القطبية، وامخروا طويلاً قبل أن تصلوا إلى تلك النهايات الرطبة والغابات الطريدية. اعترف بسيدك يا Meute! كنت تظن أنك ستهرب من الشرق وها هو الشرق يصطادك، عندما أعطاك حق التخريب الذي لم تستطع الاحتفاظ به، وها أنت تجده بين ظهرانيك، ما أن اكتملت دائرة العالم. أرجوك، لا تقلد الكلب الذي يرغب في عض ذيله. ستمضي دائماً نحو الغرب، قف قليلاً وقدِّم لنا حساباً عن مهمتك، أيها الجيش الشرقي الكبير، الذي أصبح اليوم يُدعى: الغربيون»[٩].

وعليه، وكمحاولة لإعادة مَوْضَعة مختلف الخطابات التاريخية والتكتيكات السياسية المتصلة به، فإن بولانفيلييه قد أدخل دفعة واحدة في التاريخ، البربري الكبير الأشقر والحدث القانوني والتاريخي للغزو والاجتياح العنيف وتملك الأراضي واستعباد الرجال، وأخيراً سلطة ملكية محدودة. كل هذه السمات المكثفة والمتضامنة شكلّت ظهور واقعة البربرية في التاريخ. فما هي السمات التي سيتم إبعادها؟ وما هي تلك التي نحتفظ بها من أجل أن تشكل علاقات القوة التي تساند المملكة أو تدعمها؟ سأقدم ثلاثة نماذج كبيرة للمصفاة. بالطبع هنالك نماذج أخرى في القرن الثامن عشر، ولكني سأدرس فقط هذه النماذج الثلاثة لأنها من الناحية السياسية والإبستمولوجية ذات أهمية أساسية ولأنها تتناسب وثلاثة مواقف سياسية مختلفة جداً.

(*) خمر التفاح (م).

التصفية الأولى للبربري، التصفية الأكثر صرامة، التصفية المطلقة، هي التي تقتضي محاولة عدم ترك أي شيء من البربري يمر إلى التاريخ: يتعلق الأمر في هذا الموقف بأن نبين أن الملكية الفرنسية ليس خلفها أو وراءها اجتياح جرماني، أو أن هذا الاجتياح قد أصابها. يتعلق الأمر بإظهار أن النبالة، هي كذلك، ليس لها أسلاف غزاة جاؤوها من الجانب الآخر للراين. وعليه فإن امتيازات النبالة ـ تلك الامتيازات التي تمكّنها من احتلال وضعية بين العاهل وبقية الرعية ـ إما أن تكون قد مُنحت لها ضمن نظام الامتيازات، أو أنها اغتُصبت بطريقة غامضة. وإجمالاً، فبدلاً من ربط النبالة المتميزة بتاريخها، فإن الأمر يقتضي تجنب وتحاشي تلك النواة البربرية، واستبعادها وترك النبالة بطريقة ما معلقة، أي بتأسيسها بشكل متأخر أو اصطناعي. وكما هو معلوم، فإن هذه هي أطروحة الملكية، الأطروحة التي تجدونها عند سلسلة من المؤرخين تبدأ من دوبو Dubos[١٠] إلى مورو Moreau[١١].

تتصل هذه الأطروحة بقضية أساسية، يمكن تلخيصها على النحو التالي: إن الفرنجة Les Francs بكل بساطة ـ يقول دوبو كما سيقول لاحقاً مورو ـ هم بالأساس أسطورة، مجرد اختلاق واختراع من قبل بولانفيليه. الفرنجة لا وجود لهم، وهذا يعني أنه لا وجود للاجتياح على الإطلاق، وهو المقصد الأساسي والمهمّ. فماذا حدث في الواقع؟ هنالك اجتياحات، ولكن الذين قاموا بها هم أناسٌ آخرون. اجتياح البورغنديون Burgondes واجتياح القوط Goths أي أولئك الذين لم يستطع الرومان صدهم. ولصدّ هذه الاجتياحات طلب الرومان العون ـ ولكن على أساس التحالف ـ من قوم صغار لهم بعض المزايا الحربية وهم الفرنجة. ولقد تم استقبال الفرنجة، لا بوصفهم غزاة أو برابرة كباراً، يهيمون على وجههم وينهبون، ولكن كشعب صغير، حليف ومفيد. بدليل أنهم تحصّلوا على حقوق المواطنة بشكل سريع، ليس فقط كمواطنين غاليين ورومان ولكن تم إعطاؤهم وسائل السلطة السياسية أيضاً (وفي هذا السياق فإن دوبو يذكر بأن كلوفيس هو قبل كل شيء قنصل روما). إذن، ليس هنالك اجتياح ولا غزو، وإنما هنالك هجرة وتحالف. لم يكن هنالك اجتياح، بل أكثر من هذا إننا لا نستطيع القول إن هنالك شعباً إفرنجياً له تشريعاته وعاداته. أولاً، لأن عددهم كان قليلاً جداً، يقول دوبو، من أجل أن يعاملوا الغاليين كمعاملة "الأتراك للمور" de Turc à Maure[١٢]، ولكي يفرضوا عليهم عاداتهم وتقاليدهم. إنهم

لم يستطيعوا حتى الاحتفاظ بعاداتهم وتقاليدهم داخل هذا الحشد الغالي ـ الروماني. إذن، لقد انحلوا. وكيف لا ينحلون في هذا المجتمع وفي هذا الجهاز السياسي الغالي ـ الروماني، ما داموا لا يملكون معرفة حقيقية لا بالإدارة ولا بالحكومة؟ وحتى فنونهم الحربية والعسكرية فقد أخذوها عن روما. لا شيء قد تغير في الغال الرومانية، كما يقول دوبو. إن النظام قد انتصر. وقد تم امتصاصهم وامتلاكهم بكل بساطة، في القمة وعلى رأس الصرح الغالي ـ الروماني، الذي دخله قليل من المهاجرين من أصل جرماني. ولم يبق إلا الملك وحده على قمة الهرم، الملك الذي يرث الحقوق القيصرية (نسبة إلى قيصر إمبراطور روما). بمعنى أنه لم تكن هنالك، كما يعتقد بولانفيلييه، أرستقراطية بربرية، ولكن هنالك ملكية مطلقة. وبعد قرون عديدة من ذلك حدثت القطيعة، وحدث شيء مماثل للاجتياح، ولكنه اجتياح داخلي[١٣].

هنا، ينتقل دوبو في تحليله إلى نهاية عهد الكارولنجيين Carolingiens وبداية عهد الكابتيين Capétiens حيث ظهر نوع من الضعف في السلطة المركزية، ضعف في هذه السلطة المطلقة ذات النمط القيصري، وقد استفاد منه الميروفنجيون Mérovingiens في البداية. كما ظهر، في المقابل، نوع من عجرفة الضباط المعينين من قبل العاهل، أولئك الذين حوّلوا ما كان يخضع لإدارتهم إلى إقطاعات لهم، كما لو أنها ملكياتهم الخاصة. وهكذا، ولد على أثر تفكك السلطة المركزية، شيء هو الإقطاعية: الإقطاعية، كما ترون، ظاهرة متأخرة، لا ترتبط إطلاقاً بالاجتياح، ولكن بالتفكك الداخلي للسلطة المركزية، الذي كانت له نفس آثار الاجتياح، ولكنه اجتياح من الداخل، ومن قبل أشخاص اغتصبوا السلطة، ولم يكونوا في الواقع أكثر من ممثلين للسلطة: «إن تفكك السيادة وتحول الضباط إلى سادة سينتج ـ إنه نص دوبو الذي أقرأه عليكم ـ آثاراً مماثلة لآثار الاجتياح الأجنبي، ويقيم بين الملك والشعب طبقة من الغاليين ويؤدي إلى بلد مغزو حقيقة»[١٤]. إن هذه العناصر الثلاثة: الاجتياح، الغزو، الهيمنة ـ التي تميز بحسب بولانفيلييه ما حدث زمن الفرنجة ـ يؤكدها دوبو ولكن بوصفها ظواهر داخلية، ملازمة للولادة والنشأة الأرستقراطية. ولكنها أرستقراطية، كما ترون، اصطناعية، وهمية ومستقلة كلية عن الغزو والفرنجة والبرابرة. وإزاء هذا الغزو والاغتصاب والاجتياح الداخلي، ستنطلق الصراعات: العاهل من جهة والمدن التي احتفظت بحرية البلدات الرومانية من جهة أخرى، ستصارع وتكافح معاً، متجمعة ومتحدة ضد الإقطاعية.

لديكم هنا خطاب دوبو ومورو وكل المؤرخين الملكيين؛ إنه عودة تفصيلية إلى خطاب بولانفيلييه، مع تحويل وتغيير هام: لقد انتقل مركز التاريخ من واقعة الغزو والاجتياح والميروفنجيين الأوائل، إلى حدث آخر هو مولد الإقطاعية والكابتيين الأوائل. كما ترون ـ وهذا أمر مهمّ ـ فإن اجتياح النبالة قد تم تحليله ليس كنتيجة وأثر لانتصار عسكري وظهور البربرية وانبثاقها، ولكن كنتيجة داخلية وكاغتصاب داخلي. لقد تم التأكيد وإثبات واقعة الغزو، ولكن تم تجريدها من وجهها البربري ومن آثارها الحقوقية التي يمكن أن يؤدي إليها الانتصار العسكري: النبلاء ليسوا برابرة ولكنهم غشاشون وسياسيون. هذا هو الموقف الأول أو الاستعمال التكتيكي الأول لخطاب بولانفيلييه.

والآن لننظر في التصفية الأخرى للبربري. يتعلق الأمر في هذا النوع من الخطاب بفصل الجرمانية، أي حرية البربرية، من طابعها الخاص على صعيد الامتيازات الأرستقراطية. بتعبير آخر، يتعلق الأمر ـ وبهذا فإن هذه الأطروحة، هذا التكتيك سيبقى قريباً جداً من أطروحة بولانفيلييه ـ باستمرار ومواصلة تقديم الحريات التي حملها معهم الفرنجة والبرابرة، وذلك ضد الملكية الرومانية المطلقة. إن العصابات الكثة والشعثاء التي قدمت من الجانب الآخر للراين، قد دخلت فعلاً إلى الغال وكانت تحمل معها حريتها. ولكن هذه العصابات الشعثاء والكثة لم تكن من الجرمان المحاربين، بل ستكون نواة الأرستقراطية التي ستحافظ على نفسها كما هي في المجتمع الغالي ـ الروماني. صحيح أن الذين تدفقوا كانوا محاربين، وشعباً مسلحاً. إن الشكل السياسي والاجتماعي الذي دخل إلى الغال ليس شكلاً أرستقراطياً، ولكنه شكل من الديموقراطية؛ إنها الديموقراطية الموسّعة. تجدون هذه الأطروحة عند مابلي[15] وعند دي بونفيل[16] وعند مارا كذلك، في كتاب **سلاسل الاستعباد** *Les Chaînes de l'esclavage*. هي إذن الديموقراطية وليست الأرستقراطية. فلا يعرف البرابرة الفرنجة أي شكل من أشكال الأرستقراطية، إنهم لا يعرفون إلا شعباً متساوياً هم الجند ـ المواطنون: «شعب فخور، فظ وغليظ ـ يقول مابلي ـ بلا وطن ولا قانون»[17]. لا يعيش الجندي ـ المواطن إلا من الغنيمة والسلب، ولا يريد أبداً أن يخضع لأي عقاب. ولا يقبل بأي سلطة. وعليه، بحسب مابلي، فإن هذه الديموقراطية الفظّة الخشنة، البربرية، هي التي تمت إقامتها وتأسيسها في بلاد الغال. وانطلاقاً من هنا، تشكلت سلسلة من العمليات: جشع وأنانية البرابرة ـ

الفرنجة كانت ميزة عندما عبروا الراين واجتاحوا الغال، ولكنها ستصبح عيباً وخطأً ما أن تأسست المملكة، لأن الفرنجة لن يهتموا إلا بالنهب والاستحواذ. لقد تهاون البرابرة ـ الفرنجة في ممارسة السلطة وحضور اجتماعات حقل مارس أو ماي التي كانت تقيمها كل سنة السلطة الملكية. لقد تركوا إذن الملك والمملكة تتشكل من فوق رؤسهم وتمتد لتصبح ملكية مطلقة. أما السلطة الكنسية، فكانت تجهل من دون شك هذه المخططات ـ بحسب مابلي ـ وكانت تؤول العادات الجرمانية بلغة القانون الروماني: كانوا يعتقدون أنهم رعايا لملكية معينة، فإذا هم بالفعل جسد لجمهورية معينة.

أما بالنسبة لموظفي وضباط الملك، فكانوا هم كذلك يستولون على السلطة أكثر فأكثر، بحيث تُركت هذه الديموقراطية العامة التي حملتها معها البربرية الإفرنجية، وتم الدخول في نظام ملكي أرستقراطي. لقد كانت عملية بطيئة وطويلة، حيث ظهرت ضدها ردود فعل، في وقت ما. حدث ذلك عندما شعر شارلمان بأنه مهيمن ومهدد من قبل الأرستقراطية، لذا اعتمد من جديد على هذا الشعب الذي أهمله الملوك السابقون. سيؤسس شارلمان من جديد حقل مارس واجتماعات ماي، وسيدع الجميع، حتى غير المحاربين، يدخلون في هذه التجمعات أو الهيئات. إذن، هنالك لحظة قصيرة من العودة إلى الديموقراطية الجرمانية، وبعد ذلك، بعد هذه الوقفة الصلبة، ستستأنف العملية الطويلة والبطيئة لواقعة نهاية الديموقراطية، وسيولد شكلان أشبه بالتوأم: إنها الملكية وتلك الخاصة بهوغ كابيه Hugues Capet. فكيف تم التوصل إلى تأسيس الملكية؟ وكيف قبلت الأرستقراطية باختيار ملك سينحو شيئاً فشيئاً إلى الحكم المطلق؟ وما هي الطرق التي اتُبعت في وجه الديموقراطية البربرية الإفرنجية؟ كيف تمت التضحية بشخص هوغ كابيه والكابتيين؟ وهل مكافئة الملك للأرستقراطية المتمثلة في الإقطاعات والهيئات الإدارية والحاشية كانت كافية؟ ألا يعني هذا نوعاً من التواطؤ بين النبلاء الذين صنعوا الملك والملك الذي صنع الإقطاعية الناشئة، على حساب الديموقراطية البربرية؟ أليست هذه هي الصورة الكاملة بين الملكية والأرستقراطية؟ بالتأكيد، فإن الأرستقراطية والملكية ستتصارعان ذات يوم، ولكنهما لن ينسيا أبداً أنهما أختان توأم أساساً.

وأما النمط الثالث من التحليل أو التكتيك الذي كان أكثر نفاذاً ونفعاً، رغم أنه في المرحلة التي ظهر فيها كان أقل إشعاعاً وبريقاً من أطروحة دوبو ومابلي.

يتعلق الأمر في هذه العملية التكتيكية الثالثة بالتمييز بين بربريتين: الأولى هي البربرية الجرمانية التي وصفت بالسيئة، تلك التي يجب التخلص منها، والبربرية التي وصفت بالجيدة، وهي البربرية الغالية التي كانت البربرية الوحيدة الحاملة للحرية. بهذا التمييز أجرى هذا التكتيك عمليتين مهمتين: من جهة، فصل الحرية عن الجرمانية وكانت في السابق مرتبطة ومتشابكة معها وخاصة عند بولانفيلييه، ومن جهة أخرى، الفصل بين الرَوْمَنَة والحكم المطلق أو "المطلقية". بمعنى أنه سيتم اكتشاف عناصر الحرية في الغال الرومانية، تلك العناصر التي تمت الموافقة عليها قليلاً أو كثيراً من قبل جميع الأطروحات السابقة، ونُسبت إلى الفرنجة. وإجمالاً، يمكن القول إنه في الوقت الذي كانت فيه أطروحة مابلي تعرف تحولاً مقارنة بأطروحة بولانفيلييه ويدور الحديث عن انفجار ديموقراطي للحريات الجرمانية، فإن أطروحة بريكينيي Brequigny[١٨] وشابسال Chapsal[١٩]... إلخ، ستكون الأطروحة الجديدة وتعمل على نقل ما كان يشكل موضوعاً هامشياً عند دوبو وذلك عندما تحدثت عن مناهضة الملك والمدن والبلديات للإقطاعية وكيف أنها قاومت الاغتصاب الإقطاعي.

ستصبح أطروحة بريكينيي وشابسال، أطروحة المؤرخين البورجوازيين في القرن التاسع عشر نظراً لأهميتها، نقصد بذلك أطروحة أوغسطين تييري وغيزو التي تقول إن النظام السياسي الروماني كان قائماً على مستويين أساساً: هنالك مستوى الحكومة المركزية والإدارة الرومانية الكبيرة، وهنالك الإمبراطورية والسلطة المطلقة. ولكن الرومان تركوا للغاليين الحريات الأساسية والأصلية التي كانت حرياتهم أساساً، وهو ما جعل الغاليين جزءاً من هذه الإمبراطورية المطلقة. ولكن كانت الغال كذلك تنتشر فيها الحريات القديمة الغالية والسلتية، التي أبقى عليها الرومان كما هي. ولقد استمر العمل بهذه الحريات في مدن وبلديات الإمبراطورية الرومانية. كانت الحرية إذن (وأعتقد أنه لأول مرة يظهر هذا في التحليلات التاريخية) ظاهرة منسجمة مع المطلقية الرومانية؛ إنها ظاهرة غالية، وهي تحديداً ظاهرة مدينية أو حضرية. الحرية تنتمي إلى المدن وتخص المدن. ولأنها تخص المدن، فإن هذه الحرية تستطيع أن تصارع وتناضل وتصبح قوة سياسية وتاريخية. ومن دون شك، فإن هذه المدن الرومانية قد تم تحطيمها وهدمها عندما اجتاحها الفرنجة والجرمان. ولكن الفرنجة والجرمان، هؤلاء الفلاحون الرُحل الشاردون، هؤلاء الفلاحون البرابرة، سيهملون المدن ويقيمون

في القرى الحرة. وهكذا ستضع الإقطاعية يدها على هذه المدن التي أصبحت ثرية في نهاية حكم "الكارولنجيين" ومعهم السادة الكبار اللائكيون ـ الكنسيون Laico-ecclesiastique. وهنا تحديداً، ستكتسب المدينة القوة عبر التاريخ وذلك بسبب ثروتها وحريتها ونظراً للجماعات المكونة لها التي تستطيع أن تناضل وتصارع وتقاوم بل وتثور. إن هذه الحركات الكبرى من ثورة المدن والبلديات، التي رأيناها تنمو وتتطور وذلك منذ أوائل الكابتيين، ستفرض في النهاية، سواء على السلطة الملكية أو على الأرستقراطية، احترام حقوقها وإلى حد ما قوانينها ونمطها الاقتصادي وشكلٍ من حرياتها وعاداتها... إلخ. حدث كل هذا في القرن الخامس عشر ـ السادس عشر.

كما ترون، إن لدينا هذه المرة أطروحة أكبر من الأطروحات السابقة بل وأكبر من أطروحة مابلي؛ إنها أطروحة الشعب أو العامة. كما ستصبح ولأول مرة تاريخ المدينة وتاريخ المؤسسات الحضرية وتاريخ الثروات وآثارها السياسية، متمفصلة مع التحليل التاريخي. وما يصدر عن هذا التاريخ، هو أن الشعب سيتشكل ليس فقط من تنازلات الملك، ولكن بسبب ثروته وتجارته وبسبب قانون مديني مشكَّل بطريقة جيدة، ومستعار جزئياً من القانون الروماني، لكنه متمفصل في الوقت ذاته مع الحريات القديمة، أي على البربرية الغالية القديمة. ومنذ الآن، فإن الرومنة، التي كان لها دائماً في الفكر التاريخي والسياسي في القرن الثامن عشر صفة المطلقية، وكانت دائماً إلى جانب الملك، ستوصف هذه الرومنة لأول مرة في التاريخ بالليبرالية. وبعيداً عن الشكل المسرحي الذي ستنظر فيه السلطة الملكية إلى تاريخها، فإن الرومنة، وبسبب هذه التحليلات التاريخية التي حدثتكم عنها، ستصبح رهان البورجوازية ذاتها. ستتمكن البورجوازية من استعادة الرومنة، في شكل البلدية الغالية ـ الرومانية، نظراً لرسالتها النبيلة. إن البلدية الغالية ـ الرومانية تعني نبالة الشعب. وأن هذه البلدية، وهذا الشكل المستقل من الحرية البلدية، هو ما ينادي به الشعب. وكل هذا سيوضع بالطبع في الحوار الذي جرى في القرن الثامن عشر، وتحديداً حول الحريات واستقلال البلديات. إنني أدعوكم لقراءة، على سبيل المثال، نص تورغو Turgot الصادر سنة ١٧٧٦[٢٠]. وأنكم سترون أن الرومنة استطاعت، بعيد الثورة بقليل، أن تنسلخ وتتعرى من كل الإيحاءات الملكية والمطلقية، التي كانت تتميز بها طوال القرن الثامن عشر. وستكون هنالك رومنة ليبرالية، ستسعى البورجوازية للعودة

إليها. وعليه، نستطيع العودة إلى الرومنة حتى وإن كنا بورجوازيين. وتعلمون كذلك أن الثورة لم تحرم نفسها من ذلك ولم تستغنِ عنها.

الأهمية الأخرى لخطاب بريكينيي وشابسال... إلخ، إنه يسمح، كما ترون، بتوسيع هائل لحقل التاريخ. فمع المؤرخين الإنجليز في القرن السابع عشر ومع بولانفيلييه في القرن الثامن عشر، كنا قد انطلقنا من تلك النواة الصغيرة، المتمثلة في حدث الاجتياح، اجتياح العصابات البربرية للغال. توسع المجال مع مابلي ومع شخص شارلمان، ومع دوبو امتد التحليل التاريخي إلى الكابتيين الأوائل وإلى الإقطاعية. وها نحن مع تحليلات بريكينيي وشابسال نصل إلى تلك الأرضية التاريخية وإلى مجال المعرفة التاريخية المفيدة والمنتجة سياسياً، وإلى التنظيمات البلدية الرومانية، وأخيراً، إلى الحريات القديمة للغاليين والسلتيين. إنها لعودة هائلة إلى الوراء. وهكذا سيتجه التاريخ نحو الأسفل، وسيمتد من خلال مختلف الصراعات والتمردات والانتفاضات البلدية، التي دأبت ومنذ بداية الإقطاعية تؤدي إلى هذا الحدث الجزئي على كل حال، الذي هو حدث البورجوازية بوصفها قوة اقتصادية وسياسية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ومن الآن فصاعداً، فإن ألفاً وخمسمائة سنة من التاريخ هي التي ستصبح حقل الحوار التاريخي والسياسي. والواقعة القانونية والتاريخية للاجتياح، ها قد انفجرت الآن كلية، وبتنا أمام حقل كبير من الصراعات المعممة وتغطي ١٥٠٠ سنة من التاريخ، بممثلين وفاعلين متنوعين كالملوك والنبالة والكنيسة والجند والضباط الملكيين والشعب والبورجوازية والفلاحين وسكان المدن.. إلخ. إنه تاريخ يستند إلى مؤسسات مثل الحريات الرومانية والحريات البلدية والكنيسة والتربية والتجارة واللغة وهكذا دواليك. إنه انفجار عام لحقل التاريخ، وفي هذا الحقل تحديداً، سيستأنف مؤرِّخو القرن التاسع عشر عملهم.

ستقولون لي لِمَ كل هذه التفاصيل؟ لماذا وضعت كل هذه التكتلات المختلفة داخل الحقل التاريخي؟ صحيح، كان بإمكاني أن أمر مباشرة إلى أوغسطين تييري ومونلوزييه وإلى كل هؤلاء الذين حاولوا، من خلال استعمالهم لهذه المعرفة، التفكير في الظاهرة التاريخية. لقد توقفت عند هذه التفاصيل لسببين: أولاً لسبب منهجي، وكما ترون، نستطيع تحديد كيف أنه ابتداء من بولانفيلييه قد تكوّن خطاب تاريخي وسياسي، حيث كانت مواضيعه وعناصره ومفاهيمه ومناهج التحليل متقاربة فيما بينها. لقد تكوّن نوع من الخطاب التاريخي

خلال القرن الثامن عشر، مرتبط بسلسلة من المؤرخين رغم تعارضهم في أطروحاتهم وفرضياتهم وحتى في أحلامهم السياسية. نستطيع "بشكل خالص" أن نعبر ـ ومن دون قطيعة تُذكر ـ شبكة الاقتراحات الأساسية التي تميز كل نمط من أنماط التحليل، وكل التحولات التي تنقلنا من تاريخ يمتدح الفرنجة (مثل مابلي ودوبو) إلى تاريخ يمتدح بالعكس، ديموقراطية الفرنجة أي بربريتهم.. نستطيع تماماً أن نمر من هذا التاريخ إلى ذاك، وأن نعاين بعض التحولات البسيطة في المقترحات الأساسية. لدينا، إذن، بنية إبستمولوجية مشدودة جداً بكل هذه الخطابات التاريخية، مهما كانت الأطروحات التاريخية والأهداف السياسية التي تتعاطاها. ومهما كانت هذه البنية الإبستمولوجية مضغوطة، فإن هذا لا يعني أن جميع الناس تفكر بطريقة واحدة. ربما العكس هو الصحيح. إنه الشرط الأساسي لكي نفكر بطريقة مختلفة، لأن هذا الاختلاف ملائم من الناحية السياسية. فلكي تتحدث مختلف الذوات، وتستطيع احتلال مواقع متعارضة أو متقابلية تكتيكياً، ولكي تتمكن الواحدة من أن تواجه الأخرى، وتكون في وضع الخصم، ولكي يكون التقابل في نظام المعرفة وفي نظام السياسة في الوقت نفسه، فإنه لا بد من هذا الحقل المضغوط، هذا النسيج المضغوط والمكثف الذي ينظم المعرفة التاريخية. وكلما كانت المعرفة منظمة ومشكلة، كلما كان ممكناً، بالنسبة للذوات المتحدثة، أن تنقسم أو تتوزع بحسب خطوط مواجهة صارمة، وكلما كان ممكناً أكثر تشغيل وتوظيف هذه الخطابات، المتقابلة بوصفها مجموعة من التكتيكات المختلفة في استراتيجيات شاملة (حيث لا يتعلق الأمر فقط بالخطاب والحقيقة ولكن كذلك بالسلطة والمكانة والمصالح الاقتصادية). بتعبير آخر، الخطاب هو وظيفة مباشرة لتجانس قواعد تشكّل هذا الخطاب ذاته. إنه انتظام الحقل الإبستمولوجي. إنه الانسجام في نمط تشكل الخطاب ما يجعل الخطاب مستعملاً في صراعات، صراعات خارج الخطاب أو خارج الخطابية. وإنه لهذا السبب المنهجي، إذن، أكدتُ على هذا الانقسام والتوزيع في مختلف التكتيكات الخطابية داخل حقل تاريخي ـ سياسي منسجم، منظم ومشكّل بطريقة مرصوصة ووثيقة ومضغوطة جداً[٢١].

ولقد أكدتُ كذلك على تلك التفاصيل لسبب آخر وهو سبب واقعي يتعلق بما جرى أثناء الثورة أو في لحظة الثورة ذاتها. فما عدا الشكل الأخير من الخطاب الذي حدثتكم عنه أخيراً ـ أقصد خطاب بريكينيي أو شابسال.. إلخ،

فإنكم تعرفون أن الذين لهم مصلحة في استثمار مشاريعهم السياسية في التاريخ هم بالطبع رجال البورجوازية أو الشعب. ذلك أن العودة إلى الدستور يعني طلب العودة إلى شيء مثل توازن القوى، وهو ما يتضمن بشكل ما العودة إلى علاقات القوة ذاتها. والحال، فإنه من الواضح أن الشعب Tiers - État، أي البورجوازية، لم يكن بامكانها، ليس قبل منتصف العصور الوسطى، تحديد نفسها كذوات تاريخية في لعبة علاقات القوة هذه. وطالما نسأل المورفنجيين والكرولنجيين والاجتياحات الإفرنجية وشارلمان، فهل نرى أي مكانة أو مرتبة للشعب، البورجوازية؟ لقد كانت البورجوازية، في القرن الثامن عشر، وعلى عكس ما يقال، الطبقة الأكثر تردداً وتحفظاً حيال التاريخ. لقد كانت الأرستقراطية تاريخية، والملكية تاريخية والبرلمانيون كذلك. أما البورجوازية، فبقيت لزمن طويل مناهضة للتاريخ.

ظهرت هذه الميزة المناهضة للتاريخ من قِبل البورجوازية في شكلين: أولاً، خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، قبلت البورجوازية بفكرة السيد المستنير، أي بشكل معين من السلطة الملكية المعتدلة التي لا تستند إلى التاريخ، ولكن إلى تحديد نابع من المعرفة والفلسفة والتقنية والإدارة.. إلخ. ثم إن البورجوازية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وخاصة قبل الثورة، قد حاولت الانفلات من التاريخانية وذلك بالمطالبة بدستور، دستور لا يجب أن يكون نوعاً من إعادة البناء، ولكن يجب أن يكون وبشكل أساسي، لاتاريخياً إن لم يكن مناهضاً للتاريخ. من هنا كان ذلك اللجوء إلى الحق الطبيعي، اللجوء إلى شيء مثل العقد الاجتماعي. إن روسّوية (نسبة إلى روسو) البورجوازية في نهاية القرن الثامن عشر، قبل الثورة وفي بدايتها، كانت رداً دقيقاً على تاريخانية الذوات السياسية الأخرى، التي تتصارع في هذا المجال من النظرية وتحليل السلطة. وأن تكون روسّوياً، فهذا يعني تحديداً، استحضار المتوحش، دعوة إلى العقد، والابتعاد عن الفضاء الذي تَحَدد بالبربري وبتاريخه وعلاقاته بالحضارة.

بالتأكيد، إن هذه المناهضة للتاريخ عند البورجوازية لم تبق كما هي، ولم تمنع شتى التمفصلات مع التاريخ. ففي زمن الدعوة إلى المجالس العامة، فإننا نجد دفاتر الشكاوى والمظالم ممتلئة بالإحالات التاريخية، ولكن الإحالات الأساسية كانت بالطبع إحالات النبالة. وأنه من أجل الإجابة على تعدد هذه الإحالات إلى الأوامر القديمة للملوك وقرارات بيست Edit de Pistes[٢٢]

وممارسات المورفنجيين والكرولنجيين، قامت البورجوازية، بدورها، بتنشيط سلسلة من المعارف التاريخية، هي بتعبير ما رد سجالي على تعدد المراجع التاريخية التي تجدونها في دفاتر مظالم النبالة. ثم إنكم تجدون ردة فعل تاريخية ثانية، كانت من دون شك أكثر أهمية وفائدة. إنه التنشيط الذي حدث زمن الثورة ذاتها، وذلك في نوع وعدد اللحظات التاريخية التي وصفت بالمآثر التاريخية، وفي العودة إلى لغة معينة وقاموس معين وإلى مجموعة من المؤسسات والمظاهر والاحتفالات... إلخ التي سمحت بإعطاء وجه مرئي لثورة، ووصف يمثل عودة ودورة تاريخية.

وهكذا، فإن لدينا، إذا أردتم، شكلين تاريخيين كبيرين أعيد تنشيطهما في الثورة، انطلاقاً من هذه الروسّوية القانونية، التي كانت الخيط الموجه لفترة طويلة. فمن جهة هنالك تنشيط لروما، وبالأحرى تنشيط للمدينة الرومانية، لروما القديمة، ولروما الجمهورية الفاضلة، وليس للمدينة الغالية ـ الرومانية بحرياتها ورفاهيتها: من هنا كان الاحتفال الروماني يمثل طقساً سياسياً لهذا الشكل التاريخي الذي تمت استعادته بوصفه دستوراً أساسياً للحريات. والوجه الآخر للتنشيط هو صورة شارلمان، الذي سبق وأن رأيتم الدور الذي أعطاه إياه المؤرخ مابلي الذي اتخذه كنقطة وصل والتحام بين حرية الفرنجة والحريات الغالية ـ الرومانية: شارلمان الرجل الذي دعا الشعب إلى «حقل مارس»، شارلمان الملك ـ المحارب، وهو في الوقت نفسه، حامي التجارة والمدن، شارلمان الملك الجرماني والإمبراطور الروماني. لقد كان هنالك حلم كارولنجي كامل، تطور منذ بداية الثورة، وعبر الثورة، ولا نتحدث عنه كثيراً إلا في الاحتفال الروماني: "حقل مارس"، واحتفال ١٤ تموز/ جويلية ١٧٩٠. إنه احتفال كارولنجي ذاك الذي كان يحدث في "حقل مارس"، ويعكس علاقة الشعب ومجالسه بعاهله. وهذه العلاقة ذات الطبيعة الكارولنجية هي التي سمحت، إلى درجة معينة، بإعادة البناء والتنشيط. إنه، على كل حال، هذا القاموس التاريخي، الحاضر في احتفالات تموز/ جويلية ١٧٩٠. وأفضل دليل على ذلك، هو أنه في النادي اليعقوبي في حزيران/ جوان ١٧٩٠، أي بضعة أسابيع قبل الاحتفال، طالب أحدهم بأن يُخلع الملك لويس السادس عشر خلال الاحتفال، وان يُطلق عليه لقب امبراطور، إذ إن من هو امبراطور يقود ولا يحكم "imperat sed non regit"، وأن ينادي الجميع عندما يمر موكبه: «يحيا لويس الإمبراطور» وليس «يحيا الملك». يقول هذا الاقتراح[٢٣]، وعلى لويس السادس عشر أن يعود من

"حقل مارس" وأن يكون على رأسه التاج الإمبراطوري. وهنا، بالطبع، نجد نقطة تماس مع الحلم الكارولنجي (حلم غير مُعتَرف به كثيراً)، حلم روما الذي سنجده، بالطبع لاحقاً، في الإمبراطورية النابوليونية.

الشكل الآخر للتنشيط التاريخي داخل الثورة هو: كره الإقطاعية، ولما يسميه أنتريغ Antraigues، الحليف النبيل للبورجوازية: «إنه السخط المرعب الذي عاقبت به السماء، وهي في قمة غضبها، أمة حرة»[٢٤]. وقد اتخذ كره الإقطاعية أشكالاً عديدة: أولاً، العودة الخالصة والبسيطة إلى أطروحة بولانفيلييه، ألا وهي أطروحة الاجتياح. وهكذا تجدون نصوصاً، كنص پرويار Proyart الذي يقول: «أيها السادة الفرنجة، إننا نؤلف أكثر من ألف ضد واحد: لقد عشنا طويلاً كجزء منكم، لتصبحوا جزءاً منا، فإننا نحب أن ندخل في تراث آبائنا»[٢٥]. هذا ما كان يريده القس پرويار أن يقوله الشعب للنبالة. وكذلك سييس Sieyès في نصه المعروف الذي سأعود إليه لاحقاً، حيث يقول: «لماذا لا يتم استبعاد هذه العائلات إلى الغابات الإفرنجية ما دامت تحتفظ بهذا الانطباع المجنون بأنها من سلسلة عرق غازٍ، وأن لها حقوق الغزاة»[٢٦]. وفي سنة ١٧٩٥ أو ١٧٩٦، لا أتذكر بالضبط، قال بولاي دي لمورث Boulay de la Meurthe وذلك بعد حركة الهجرات الكبرى: «المهاجرون يمثلون آثاراً وبقايا للغزو الذي تخلصت منه الأمة الفرنسية شيئاً فشيئاً»[٢٧].

وهكذا ترون أنه قد تشكل هنا شيء سيصبح أكثر أهمية في البداية الأولى للقرن التاسع عشر، أعني إعادة تأويل الثورة الفرنسية والصراعات السياسية والاجتماعية التي عبرتها، وذلك بلغة وتاريخ الأعراق. وإن كره الإقطاعية قد أدى أيضاً إلى وضع تقويم ملتبس لـ "القوطي" Gothique الذي سيظهر في الروايات الوسيطية المعروفة إبان الثورة: هذه الروايات القوطية التي كانت روايات رعب وهلع وغموض، ولكنها كذلك روايات سياسية في الوقت نفسه. لقد كانت دائماً روايات حول تجاوزات السلطة والاغتصابات؛ إنها روايات عن الملوك الظالمين والسادة القساة الدمويين، والقساوسة المتغطرسين والمتعجرفين.. إلخ. الرواية القوطية هي رواية علم وسياسة خيالية: سياسة، باعتبار أنها رواية مركزة أساساً على تجاوزات السلطة؛ ورواية خيالية، باعتبار أنها تتعلّق بتنشيط المعرفة الكاملة حول الإقطاعية، والمعرفة الكاملة حول القوطي، الذي كان له قرن من الزمن يُصوَّر فيه تصويراً خيالياً. ليس الأدب وليس الخيال هما من أدخل في نهاية

القرن الثامن عشر هذه الموضوعات القوطية والإقطاعية بوصفها نوعاً من التجديد. لقد سجلت فعلاً في نظام مخيالي، نظراً لأن النص القوطي والإقطاعية كانت الرهان في صراع بات الآن دنيوياً وعلى مستوى المعرفة وأشكال السلطة. أما قبل الرواية القوطيةَ الأولى، فكنا نتصارع حول ما كان تاريخياً وسياسياً يمثل السادة وإقطاعاتهم وسلطتهم وأشكال هيمنتهم. كان القرن الثامن عشر قرناً يخترقه المشكل الإقطاعي ويظهر على مستوى القانون والتاريخ والسياسة. ولم يتم استعادته بشكل خيالي إلا في زمن الثورة، أي بعد قرن من هذا العمل الكبير على مستوى المعرفة والسياسة: هنالك استعادة خيالية وتكلف خيالي في هذه الروايات العلمية والسياسية والخيالية. وفي هذا السياق، فإن لديكم، وللسبب نفسه، الرواية القوطية. ولكن كل هذا يجب وضعه في تاريخ هذه المعرفة والتكتيكات السياسية التي سمحت بها. وعليه، فإنني سأحدثكم في الدرس القادم عن هذه المواضيع، بوصفها نوعاً من استعادة للثورة.

الهوامش

(١) يتعلق الأمر بصياغة جينيالوجيا لحقول المعرفة والأشكال الخطابية التي طبق عليها فوكو التحليل الأركيولوجي في كتابه: **الكلمات والأشياء**، مرجع سبق ذكره.

(٢) النظرية الطبية حول "الدستور" لها تاريخ طويل، ولكن فوكو يعود هنا إلى النظرية التشريحية ـ العلاجية التي تشكلت في القرن الثامن عشر من قبل سيدنهايم ولوبران وبوردو وتطورت في النصف الأول من القرن التاسع عشر من قبل بيشا ومدرسة باريس انظر: **مولد العيادة**، مرجع سبق ذكره.

(٣) حول التقهقر والانحطاط انظر: *Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement*. كتاب حرره بولانفيلييه في حدود ١٧٠٠ ونشر في سنة ١٧٣٠ حيث يرى بولانفيلييه أن انحطاط وتقهقر روما قدر مشترك لكل الدول ذات المدى الطويل.

(٤) «شعب فخور وعنيف... فالشعب الفرنسي يمكن أن يقبل ببعض أعمال العنف التي يمارسها قائدنا لأنها تشكل جزءاً من عاداته العامة». انظر: G. - B. de Mably: *Observations sur l'histoire de France*, Paris, 1823, chap. 1; p. 6; 1re éd. Genève, 1765.

(٥) N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783*, Genève, 1789, vol. I, 1re partie, chap. 1, p. 20. التنصيص أو الاستشهاد ينتهي هكذا: «السيف قانونهم، ويطبقونه من غير ندم، مثله مثل الحق الطبيعي».

(٦) «فقراء وخشنون بلا تجارة أو فن أو صناعة ولكنهم أحرار» في: *Les Chaînes de l'esclavage. Ouvrage destiné a développer les noirs attentats des princes contre le peuple*, Paris, Union générale d'Edition, 1988, p. 30.

(٧) Cf. L.G. comte du Buat-Nançay, *Eléments de la politique*..., op. cit., vol. I, liv. I, chap. I-IX: «De l'egalité des hommes».

(٨) يشير فوكو، كما قلنا سابقاً، إلى مجموعة: "بربرية واشتراكية" التي أسسها كورنليس كستورياديس سنة ١٩٤٨.

(٩) R. Desnos: «Description d'une révolte prochain», in: *La révolution surréaliste*, n° 3, 15 avril 1925.

(١٠) Cf. J.B. Dubos: *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, 1734.

(١١) Cf. J.N. Moreau: *Leçons de morale, de politique et de droit public*, Versailles, 1773.

(١٢) تعبير قديم يعني: معاملة شخص ما كما كان يعامل الأتراك سكان الشمال الأفريقي. انظر في ذلك ما كتبه دوبو في **تاريخه النقدي**: Dubos: *Histoire critique*, op. cit., vol. IV, p. 212-213.

(١٣) حول نقد بولانفيلييه انظر: Dubos, *Ibid*.

(١٤) *Ibid.*, vol. IV, p. 290.

(١٥) G. - B. de Mably: *Observations*..., op. cit.

(١٦) N. de Bonneville: *Histoire de l'europe moderne depuis l'irruption des peuples du nord*..., op. cit.

(١٧) G. - B. de Mably: *Observations*..., op. cit., p. 6.

(١٨) L.G.O.F De Brequigny: *Diplomata, chartae, epistola et alia monumenta ad res franciscas spectantia*, Parisiis, 1679-1783.

(١٩) J.F. Chapsal: *Discours sur la féodalité et l'allodialité, suivi de Dissertations sur le franc-alleu des coutumes d'Auvergne, du Bourbonnais, du Nivernois, de Champagne*, Paris, 1791.

(٢٠) R.J. Turgot: *Mémoire sur les municipalités*, Paris, 1776.

(٢١) هذه الفقرة لها دلالة أساسية لأنها تعيد طرح مشكلة الإبستمية كما صاغها في **الكلمات والأشياء** وأعاد النظر بها في **أركيولوجيا المعرفة**، مرجع مسبق ذكره.

(٢٢) مكان تنعقد فيه الاجتماعات وكانت تخضع لتأثير الأسقف هينكمر حيث كان الاهتمام بالنظام المالي وحق صك العملة للمدن، وفي أحد هذه الاجتماعات تمت محاسبة للملك بيبان الثاني وأقرت خلعه عن الحكم.

(٢٣) يتعلق الأمر باللائحة المقدمة إلى جلسة ١٧ حزيران/جوان ١٧٩٠، انظر: F.A. Aulard: *La société des Jacobins*, Paris, 1889-1897, t. 1, p. 153.

(٢٤) E.L.H.L comte d'Antraigues, *Mémoire sur la constitution des États provinciaux*, imprimé en Vivarois, 1788, p. 61.

(٢٥) L.B. Proyart: *Vie du dauphin père de Louis XV*, Paris/Lyon, 1782, vol. 1, p. 357-358.

(٢٦) E.J. Seieyès: *Qu'est-ce que le Tiers-État?* op. cit., chap. 2, p. 10-11.

(٢٧) انظر: A. Devyver: *Le sang épuré*..., op. cit., p. 415.

[١٠]

درس ١٠ آذار/ مارس ١٩٧٦

إعادة التشكل السياسي لفكرة الأمة وربطها بالثورة: سييس Sieyès ـ نتائج نظرية وآثار على الخطاب التاريخي ـ درجتا المعقولية في التاريخ الجديد: الهيمنة والكلية ـ مونلوزييه Montlosier وأُغسطين تييري Augustin Thierry ـ مولد الجدل.

أعتقد أنه كان هنالك في القرن الثامن عشر خطاب تاريخي أساسي، هو وحده الذي جعل من الحرب عاملاً أساسياً في التحليل، وتقريباً وبشكل حصري، في العلاقات السياسية. إذن إنه الخطاب التاريخي وليس خطاب القانون وليس كذلك خطاب النظرية السياسية (نظرية العقود والمتوحشين ورجال المروج والغابات والحالات الطبيعية وحرب الكل ضد الكل... إلخ)(*). لم يكن كل هذا، وإنما كان هنالك الخطاب التاريخي. وعليه، فإنني أريد أن أبيِّن لكم الآن، كيف، وربما بصفة مفارقة، أنه وابتداء من الثورة، فإن عنصر الحرب هذا، المكون للمعقولية التاريخية في القرن الثامن عشر، سيتم إضعافه والحدّ منه وإعادة توزيعه وتهدئته، إن لم نقلْ إقصاءه من الخطاب التاريخي. وأنه وبعد كل هذا التاريخ (كما رواه بولانفيلييه أو بوات ـ نانسي أو أياً كان من الذين سمحوا ببروز الخطر الكبير في أن تكون الحرب لانهائية وغير محددة، الخطر الكبير في أن تكون علاقاتنا محكومة بالهيمنة.. إن هذا الخطر المضاعف، أي الحرب غير المحددة بوصفها أساساً للتاريخ، وعلاقات الهيمنة بوصفها عنصراً أساسياً في السياسة، هو الذي سيصبح، في الخطاب التاريخي للقرن التاسع عشر، العنصر المخفَّف، والموزع إلى أخطار جهوية وحلقات انتقالية، مكتوباً ومسجلاً في

(*) بهذا يكون فوكو مناهضاً لنظرية العقد الاجتماعي وبالتالي للنظرية الليبرالية في نشأة السلطة، ومؤسساً في الوقت ذاته لوجهة نظره في السلطة (م).

أزمات وأشكال من العنف)، فإنني أعتقد بشكل أساسي، أن هذا الخطر سيُدفع نحو تهدئة نهائية، لا بمعنى التوازن بين الخير والحقيقة الذي بحث عنه مؤرخو القرن الثامن عشر، ولكن بمعنى المصالحة.

هذه العودة إلى مشكلة الحرب في خطاب التاريخ، لم يكن في اعتقادي حصيلة اقتلاع أو إعادة توزيع أو إلى الرقابة التي مارستها فلسفة جدلية في التاريخ. هنالك شيء كالجدلية التاريخية أو الجدلية الذاتية للخطاب التاريخي الذي يتناسب، بالطبع، مع تحوله إلى خطاب بورجوازي أو لنقل تبرجزه. والمشكل هو أن نعرف كيف أنه انطلاقاً من هذا الانتقال والتحول (ولِمَ لا هذا السقوط) في دور الحرب في الخطاب التاريخي، تمّ التحكم وضبط علاقة الحرب هذه داخل خطاب تاريخي بكيفية تجعلها ليست مؤسسة للتاريخ وإنما حامية ومحافظة للمجتمع. أي أن دور الحرب سيظهر في سلبية، وبشكل ما خارجياً: الحرب ليست كشرط لوجود المجتمع والعلاقات السياسية، بل كشرط لبقائه في علاقاته السياسية. ستظهر في هذه المرحلة فكرة حرب داخلية، بوصفها دفاعاً عن المجتمع ضد الأخطار التي تولد وتظهر في جسده هو ذاته؛ إنه، إذا أردتم، الانقلاب الكبير والتحول الكبير من التاريخ إلى البيولوجيا، ومن المفهوم التكويني إلى المفهوم الطبي في فكرة الحرب الاجتماعية.

وسأحاول اليوم أن أصف لكم هذه الحركة الجدلية الذاتية، ونتيجة تبرجز الخطاب التاريخي. لقد حاولت أن أبيِّن لكم، في المرة الماضية، كيف ولماذا كانت البورجوازية في وضعية صعبة في الحقل التاريخي ـ السياسي الذي تشكل في القرن الثامن عشر، وأنها واجهت صعوبات جمة في استعمال الخطاب التاريخي كخطاب سلام في الصراع السياسي. وأريد أن أبيِّن لكم الآن، كيف حدث هذا التفكك أو كيف حصل رفع الحصار، ليس في اللحظة التي كانت فيها البورجوازية تتعاطى مع التاريخ، أو اعترفت بالتاريخ، ولكن انطلاقاً من شيء جد خاص، كان نتيجة إعادة تشكُّل سياسي لا تاريخي لذلك المفهوم المشهور الذي هو مفهوم **الأمة**، الذي سبق للأرستقراطية أن جعلت منه موضوعاً للتاريخ في القرن الثامن عشر. إن هذا الدور، بمعنى إعادة التشكل السياسي للأمة، ولفكرة الأمة، حدث فيه نوع من التحول، جعل من الممكن قيام خطاب تاريخي جديد. وسوف أتخذ، ليس كنقطة بداية وإنما كمثال لهذا التحول، النص المشهور لسييس حول الشعب، نص كما تعلمون يطرح ثلاثة أسئلة وهي: «ما هو الشعب؟

هو كل شيء. ماذا كان إلى حد الآن؟ لا شيء. بماذا يطالب؟ أن يصبح شيئاً معيَّناً»[1]. نص مشهور وبال ومستهلك في الوقت ذاته، ولكن وكما أعتقد، عندما ننظر إليه عن قرب، فإنه يحمل عدداً من التحولات الأساسية.

وفيما يتعلق بالأمة (أعود إلى أشياء سبق وأن قلتها من أجل تلخيصها) تعرفون أنه وإجمالاً، كانت أطروحة الملكية المطلقة ترى أن الأمة لا وجود لها، وإن وجدت، فإنها لا تكون إلا حيث تجد شروط إمكانيتها ووحدتها الجوهرية، وهذا لا يكون إلا في شخص الملك. فإذا كانت هنالك أمة، فليس مرد ذلك إلى وجود الجماعة أو الحشد أو عدد من الأفراد الذين يسكنون أرضاً معينة، ولهم لغة واحدة وعادات واحدة وقوانين واحدة. ليس هذا هو ما يكوّن الأمة. إن ما يكوّن الأمة وما يجعلها قائمة ليس وجود الأفراد، الواحد بجانب الآخر، لأنهم بذلك ليسوا أكثر من أفراد، ولكنهم يكوِّنون جماعة عندما تكون لهم علاقة ما، قانونية وفيزيائية وحتى جسدية مع شخص واقعي حي هو الملك. إنه جسد الملك، في علاقته الفيزيائية ـ الجسدية مع كل واحد من رعاياه، هو ما يكوّن جسد الأمة. يقول أحد فقهاء القانون في نهاية القرن السابع عشر: «كل جزء لا يمثل إلا فرداً واحداً أمام الملك»[*]. لا تشكّل الأمة جسداً، إنها تكمن كلية في شخص الملك. وضد هذا المفهوم للأمة ـ أي الأمة مجرد أثر قانوني بشكل ما لجسد الملك، ليست لها حقيقتها إلا في الحقيقة الواحدة والفردية للملك ـ كان رد فعل النبالة، الذي استقى مفاهيم وتصورات متعددة للأمة، أو على الأقل تحدث عن تصورين. انطلاقاً من هنا، أقام خطاب النبالة بين هذه الأمم علاقات حرب وهيمنة، وجعل من الملك جزءاً من أدوات الحرب وهيمنة أمة على أمة. ليس الملك هو الذي يكوّن الأمة، ولكن الأمة هي التي تنصب ملكاً من أجل الصراع مع الأمم الأخرى. وهذا التاريخ، المكتوب من قبل النبالة، جعل من هذه العلاقات الحربية أساس المعقولية التاريخية.

ولكن مع سييس سيكون لنا تحديد آخر، أو بالأحرى تحديد مضاعف لمفهوم الأمة. تُعتبر الأمة من جهة، حالة قانونية أو تشريعية. يقول سييس إنه ومن أجل أن تكون لدينا أمة، يجب أن يتوافر عاملان: قانون مشترك، وتشريعات

(*) في المخطوط، قبل "كل جزء": «الملك يمثل الأمة كاملة». هذا المقطع مقدم كإحالة في:
P.E. Lemeney: *Œuvres*; Paris, T. V, 1829.

موحدة[٢]. هذا فيما يتعلق بالحالة القانونية والتشريعية. وهذا هو التعريف الأول للأمة (أو بالأحرى للمجموعة الأولى من الشروط الضرورية لقيام الأمة). وهذا يعني أنه لكي تكون لدينا أمة، ليس من الضروري أن يكون هنالك ملك. وليس من الضروري حتى وجود الحكومة. فقبل أن تتشكل الحكومة، وقبل ظهور وميلاد الملك، وقبل تمثيل السلطة، هنالك وجود للأمة، بشرط أن يكون لها قانون، وهيئة لها الحق في التشريع وسن القوانين وهي الهيئة التشريعية. إذن، الأمة هي أقل مما تتطلبه الملكية المطلقة. ولكن، من جانب آخر، وبالنسبة للنبالة أو على الأقل بالنسبة للتاريخ كما كتبه بولانفيلييه، فيكفي أن تكون هنالك مجموعة من الأفراد لها مصالح معينة، وتجمعها مجموعة من العناصر المشتركة، كالعادات والتقاليد واللغة حتى تكون هنالك أمة.

لكي تكون هنالك أمة، بحسب سييس، يجب إذن أن تكون هنالك قوانين ظاهرة وهيئات تصدر عنها تلك القوانين. أي ضرورة توافر الزوج القانون ـ المشرِّع كشرط صوري ولكن أساسي لتكوين أمة. ولكن ليس هذا إلا المستوى الأول من التعريف. ذلك أنه من أجل أن تبقى الأمة، وتكون قوانينها مطبقة، وتشريعاتها معترفاً بها (وهذا ليس خارج الأمة فقط، بل وفي داخلها كذلك)، من أجل أن تبقى الأمة وتزدهر، لا كوجود قانوني وصوري بل كوجود تاريخي، يجب أن تكون هنالك عناصر وشروط أخرى. يتوقف سييس كثيراً عند هذه الشروط. إنها شروط، بصفة ما، جوهرية للأمة، يردها إلى مجموعتين: هنالك ما يسميه بمجموعة "الأعمال" بمعنى الزراعة أولاً، وثانياً الحرف والصناعة وثالثاً التجارة ورابعاً الفنون الحرة. وبالإضافة إلى هذه "الأعمال" يجب أن يكون هنالك ما يسميه بمجموعة "الوظائف" وهي: الجيش والقضاء والكنيسة والإدارة[٣]. ويمكن أن نعبر عن مجموعة "الأعمال" و"الوظائف" بمجموعة "الوظائف" و"الأجهزة". وتعد هاتان المجموعتان من المكاسب التاريخية. وعليه فإن شرط التحديد على مستوى الوظائف والأجهزة هو الوجود التاريخي للأمة. وبقيامه بهذه العملية، أي أنه بالإضافة إلى الشروط القانونية ـ الشكلية للأمة اشترط شروطاً تاريخية ووظائفية، أعتقد أن سييس قام بعملية قلب للخطاب التاريخي ولجميع التوجهات والتحليلات القائمة حتى ذلك الحين، سواء التوجهات الملكية أو الأرستقراطية أو الروسّوية (وهذا هو الشيء الأول الذي يمكن أن نعلن عنه).

وبالفعل، فإنه ما دام المفهوم القانوني للأمة هو السائد، فإن هذه العناصر التي عزلها سييس بوصفها شروطاً جوهرية للأمة، وهي الزراعة والتجارة والصناعة.. إلخ (ولكن ماذا تمثل هذه الشروط؟)، ليست شروطاً لتكوّن الأمة، بل بالعكس إنها أثر لوجود الأمة. إنها تدل على كيفية توزع الناس على الرقعة الأرضية، على حدود الغابات وفي المروج، وكيف طور الناس زراعتهم وتجارتهم، وأقاموا علاقات اقتصادية فيما بينهم، وكيف كانت لهم قوانين ودولة وحكومة. أي أن كل هذه الوظائف لم تكن في الواقع إلا نتيجة لوجود الأمة، مقارنة بالتكوين القانوني للأمة. أما بالنسبة للأجهزة، كالعسكر والقضاء والإدارة... إلخ، فهي هنا أيضاً ليست شرطاً وإنما هي وسائل وضمانات. فعندما تتكون الأمة، نستطيع تشكيل أشياء مثل الجيش أو القضاء... إلخ.

وعليه، فإنكم ترون أن سييس يقلب التحليل. إنه يقوم بتجريد هذه الأعمال وهذه الوظائف، ويجعلها سابقة على الأمة، إن لم يكن ذلك تاريخياً فإنما على الأقل ضمن شروط وجودها. لا يمكن للأمة أن تبقى وتدوم في التاريخ، إلا إذا كانت قادرة على التجارة والزراعة والحرف، ولها أفراد قادرون على تكوين جيش وقضاء وكنيسة وإدارة. هذا يعني أن مجموعة من الأفراد يمكن أن يجتمعوا، ويمكن أن يسنوا قوانين وتشريعات ويمكن أن يكون لهم دستور. وإذا لم تكن لهم القدرة على إقامة تجارة وحرف وزراعة وتكوين جيش وقضاء.. إلخ، فإنهم لن يكونوا أمة بشكل تاريخي. لا يستطيع العقد أو القانون أو الإجماع أن يخلق الأمة. ولكن العكس صحيح، يمكن تماماً لمجموعة من الأفراد تكون لديهم المقدرة التاريخية على القيام بأعمالهم وممارسة وظائفهم أن يكوّنوا أمة حتى وإن لم تكن لهم قوانين وتشريعات موحدة. لأن هؤلاء الأفراد يملكون العناصر الجوهرية والوظيفية للأمة، ولكنهم لا يملكون العناصر الشكلية فقط. إنهم قادرون على أن يكونوا أمة، ولكنهم ليسوا أمة. والحال، فإنه انطلاقاً من هنا، يمكن أن نحلل ـ وهو ما قام به سييس ـ ما جرى في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر. هنالك بالفعل زراعة وتجارة وحرف وفنون حرة. ومن كان يقوم بمختلف هذه الوظائف؟ إنه الشعب. ومن يشتغل ويعمل في الجيش والكنيسة والإدارة والقضاء؟ بالطبع، هنالك بعض المناصب المهمّة المسندة إلى أرستقراطية ولكن غالبية الوظائف أو تسعة أعشار الأجهزة، كان الشعب ـ بحسب سييس ـ هو الذي يُسيِّر عملها. وفي المقابل، فإن الشعب يحمل بنفسه، فعلياً، الشروط الجوهرية

للأمة، حتى وإن لم يكتسب بعد إطاره القانوني أو الشكلي. ليس هنالك قانون مشترك في فرنسا، بل كل ما هنالك هو سلسلة من القوانين، بعضها يطبق على النبالة، والبعض الآخر يطبق على الشعب، وبعضها الآخر على الكنيسة.. إلخ. ليس هنالك قانون مشترك، وليست هنالك كذلك تشريعات، لأن القوانين والتوصيات أو الأوامر محددة بنظام سماه سييس بنظام "البلاط"[٤] Aulique، بمعنى الحكم الملكي أو بالأحرى التعسف الملكي.

من هذا التحليل، أعتقد أنه يمكن أن نستخرج جملة من النتائج. بعضها بالطبع سياسي بشكل مباشر. ليست فرنسا أمة بما أنها تفتقر إلى الشروط الصورية والقانونية للأمة، أي تفتقر إلى قوانين مشتركة وإلى مشرِّع، بالرغم من أن هنالك في فرنسا أمة "واحدة"، بمعنى مجموعة من الأفراد التي تحمل في نفسها القدرة على ضمان وجود جوهري تاريخي للأمة. هؤلاء الأفراد هم جملة الشروط التاريخية لوجود أمة معينة. من هنا الصيغة المركزة لنص سييس الذي لا يمكن فهمه إلا في العلاقة السجالية، ظاهرياً، مع أطروحات بولانفيلييه وبوات ـ نانسي، .. إلخ، وهذه الصيغة هي: «إن الشعب أمة كاملة»[٥]. هذه الصيغة تريد أن تقول ما يلي: إن مفهوم الأمة، الذي أرادت الأرستقراطية أن تحتفظ به لجماعة من الأفراد لهم بعض العادات والقوانين المشتركة، ليس كافياً لاستيفاء الحقيقة التاريخية للأمة. ولكن، ومن الجانب الآخر، فإن مجموع الأمم المكونة للمملكة الفرنسية لا تجعل منها أمة حقيقية، لأنها لا تغطي الوظائف التاريخية والضرورية والكافية لتكوين أمة. فأين نجد إذن النواة التاريخية للأمة؟ في الشعب، وفي الشعب فقط. الشعب وحده هو الشرط التاريخي لوجود الأمة، ولكن هذه الأمة ستصبح في القانون، متفقة ومتطابقة مع الدولة. الشعب أمة كاملة، وما يشكل الأمة موجود في الشعب. وإذا أردنا أن نترجم هذه المقترحات بشكل مغاير وبحسب عبارة سييس، فإن الشعب يقول: «كل ما هو أمة هو نحن»[٦].

هذه الصيغة السياسية لم يكتشفها سييس ولم يكن أول من صاغها، ولكنها ستصبح أرضية لخطاب سياسي كامل، لم يتم استنفاده بعد كما تعلمون. يتميز هذا الخطاب في اعتقادي بميزتين: أولاً بنوع من العلاقة الجديدة التي تنتقل من الخاص إلى العام أو من الجزئي إلى الكلي، أي بعلاقة عكسية لما كان يميز خطاب النبالة. ماذا كان رد فعل النبالة بالأساس؟ كانت تفصل عن الجسد

الاجتماعي، المكوّن من الملك ورعاياه، بعض الحقوق الخاصة بالنبالة، تلك الحقوق المختومة بالدم والمؤكدة في الانتصارات. وتفترض أنه مهما كان دستور الجسد الاجتماعي الذي يحيط بها، فإن حقوقها وبالتالي امتيازاتها مطلقة. إذن هنالك فصل كامل للحق الخاص عن الجسد الاجتماعي، وتوظيفه في فرادته. أما في خطاب سييس فإن الأمر يتعلق بشيء آخر. يتعلق الأمر بقول ما يلي: «لسنا إلا أمة من بين مختلف الأفراد. ولكن هذه الأمة التي نكونها، هي الوحيدة القادرة على تشكيل الأمة فعلياً. من الممكن أن لا نكون وحدنا من يمثل الجسد الاجتماعي كلية، ولكننا نستطيع أن نقوم بالوظيفة الكلية للدولة. نحن نحتمل كلية الدولة». والميزة الثانية لهذا الخطاب هو القلب الحاصل في المحور الزمني للمطالب. لا تُقدّم المطالب باسم قانون ماضي أو قائم على الإجماع أو على الانتصار أو الغزو، بل تقوم المطالب على افتراض مستقبل محايث للحاضر. وبما أن الأمر يتعلق بنوع من الوظيفة الكلية للدولة، المكفولة سلفاً بواسطة أمة في الجسد الاجتماعي وباسمها، فإنها ستطالب بأن يكون لها منزلتها الكاملة، يُعترف بها فعلياً، ويُعترف بها في الشكل القانوني للدولة.

هذا إذن، إذا أردتم، ما يتعلق بالنتائج السياسية لهذا النمط من التحليل والخطاب. وستكون هنالك نتائج نظرية أخرى منها: أن ما يحدد الأمة، في ظل هذه الشروط، ليس قدمها ولا سلفيتها ولا علاقتها بالماضي؛ إن ما يحددها هو علاقتها بالدولة. وهو ما يعني أشياء كثيرة: أولاً، إن الأمة شيء خاص لا علاقة له ببقية الأشياء الأخرى. ليست العلاقة الأفقية مع بقية الجماعات هي ما سيميز الأمة، على العكس إن ما يميّزها هو العلاقة العمودية التي تذهب من جسد الأفراد التي تحتمل إنشاء الدولة إلى الوجود الفعلي للدولة ذاتها. إن طول هذا المحور العمودي الأمة/ الدولة أو افتراضه الدولة/ تحقيق الدولة هو الذي سيميز الأمة. وهذا يعني أن ما يشكل قوة الأمة، ليس هو بالضرورة قوتها الفيزيائية، أو قدرتها العسكرية، أو بشكل ما كثافتها وشدتها البربرية، ذاك الذي أراد مؤرخو النبالة في القرن الثامن عشر كتابته. ما يكوّن الآن قوة الدولة، وقوة الأمة، هو شيء مثل القدرات، والافتراضات التي تنتظم كلها في صورة الدولة: فالأمة ستكون قوية، كلما امتلكت قدرات الدولة. وهذا يعني أيضاً أن خاصية الأمة ليست أبداً الهيمنة على الآخرين. إن ما يشكل الوظيفة الأساسية والدور التاريخي للأمة، ليس ممارسة الهيمنة على بقية الأمم الأخرى، بل سيكون عليها شيء آخر وهو أن تنظم

ذاتها، وأن تسير وتحكم وتضمن لنفسها دستوراً وسلطة الدولة: ليست الهيمنة وإنما الدولنة. إذن الأمة ليست شريكاً في العلاقات البربرية الشرسة، الأمة هي النواة الفاعلة والمكونة للدولة. الأمة هي، على الأقل، الدولة في حالة التشكل؛ إنها الدولة في حالة الولادة، وتُعتبر جماعة من الأفراد شرطها التاريخي.

هذه هي، إذا أردتم، النتائج النظرية التي نفهم بها الأمة. وما نراه الآن هو خطاب تاريخي أدخل نقطة معينة وأحلّ في مركزه مسألة الدولة. وبهذا سنرى خطاباً تاريخياً، كما كان الحال في القرن السابع عشر، يحاول أن يجعل الدولة تقول خطابها حول نفسها، وكنتُ قد حاولت أن أبينه لكم. وكانت له وظائف التسويغ والتبرير والشعائر والطقوس: كأن تروي الدولة تاريخها السابق، وتقيم شرعيتها الخاصة، وتتقوى بكيفية ما على مستوى حقوقها الأساسية. هذا هو خطاب التاريخ في القرن السابع عشر (وما يزال كذلك). وضد هذا الخطاب، كان رد فعل النبالة عندما دفعت "حريقتها"(*)، بهذا النمط الآخر من الخطاب التاريخي الذي تكون فيه الأمة منفصلة عن وحدة الدولة، وتقوم تحت الشكل الظاهري للدولة قوة أخرى ليست هي قوة الدولة، ولكنها قوة الجماعة الخاصة التي لها تاريخها الخاص، وعلاقتها الخاصة بالماضي، ولها انتصاراتها ودمها وعلاقاتها المهيمنة... إلخ.

أما الآن فإننا نرى خطاباً تاريخياً يقترب من الدولة، ولا يكون مناهضاً للدولة بل يشكل وظيفة من وظائفها الأساسية. لكن الأمر في هذا التاريخ الجديد لا يتعلق بتقديم خطاب للدولة، يكون خطابها ومبررها أو مسوغها، بل سيتعلق الأمر بكتابة تاريخ للعلاقات المتشابكة إلى ما لا نهاية، بين الأمة والدولة، بين المطامح الافتراضية للأمة (أو مطامح الأمة في الدولة) والكلية الفعلية للدولة. وهو ما يسمح بكتابة تاريخ لا يتمحور في دائرة الثورة وإعادة التأسيس، والعودة الثورية إلى النظام الأولي للأشياء، كما هو الحال في القرن السابع عشر. ولكن سنرى الآن تاريخاً من نمط مستقيم، حيث اللحظة المقررة ستكون نقطة عبور من الواقعي إلى الافتراضي وانتقالاً من كونية الدولة إلى كلية الأمة؛ إنه تاريخ مستقطب باتجاه الحاضر والدولة، تاريخ محايث للدولة. وهذا سيسمح كذلك - وهو الجانب الثاني - بكتابة تاريخ حيث علاقات القوة المعمول بها، أو علاقات

(*) Brûlot: سفينة كانت تُستعمل قديماً لإحراق سفن العدو (م).

القوة القائمة، لا تكون علاقة من نوع العلاقة الحربية، بل علاقة من نوع مدني كامل، إذا أردتم.

حاولت بالطبع، في تحليل بولانفيلييه، أن أبين لكم كيف أن مجابهات الأمم في الجسد الاجتماعي الواحد تكون بواسطة مؤسسات (الاقتصاد، التربية، اللغة، المعرفة، .. إلخ). ولكن هذا الاستعمال للمؤسسات المدنية لم يكن هنا إلا باعتبارها وسائل من أجل حرب أساسية، ولم تكن تلك المؤسسات إلا وسائل لهيمنة بقيت دائماً هيمنة من نوع الحرب والغزو والاجتياح.. إلخ. وسنرى الآن، بالعكس، تاريخاً حيث الصراع هو الذي يحل محل الحرب والهيمنة. فلا يتعلق الأمر بالمواجهة العسكرية، ولكن بالقدرة والمنافسة والضغوط في سبيل كونية الدولة Univeresalité de l'état. وستكون الدولة وكونية الدولة هما الرهان وحقل المعركة في هذا الصراع، الذي لا تكون غايته ولا لغته الهيمنة وإنما سيكون موضوعه وفضاؤه هو الدولة، وسيكون ذلك في شكل صراع مدني أساساً. وسيحدث ذلك من خلال الاقتصاد والمؤسسات والإنتاج والإدارة. سنرى صراعاً مدنياً. أما بالنسبة للصراع العسكري، والصراع الدموي، فلا يكون إلا لحظة استثنائية أو أزمة أو مرحلة. ستكون الحرب الأهلية بعيدة عن أن تكون أساس المواجهات والصراعات؛ لن تكون إلا مرحلة، ومرحلة من الأزمة، يجب التعبير عنه لا باللغة الحربية ولا بلغة الهيمنة وإنما بلغة مدنية.

وهنا في اعتقادي ينطرح أحد الأسئلة الأساسية للتاريخ والسياسة ليس في القرن التاسع عشر فحسب، ولكن في القرن العشرين كذلك: كيف يمكن أن نفهم صراعاً بلغة مدنية وبألفاظ مدنية وتعبير مدني خاص؟ وما نسميه صراعاً، صراعاً اقتصادياً وصراعاً سياسياً وصراعاً من أجل الدولة، هل يمكن تحليله فعلياً بألفاظ غير حربية، وبألفاظ اقتصادية وسياسية وحسب؟ ماذا يجب أن نجد خلف هذا الشيء الذي سيكون العمق اللامحدود للحرب والهيمنة الذي حاول مؤرخو القرن الثامن عشر معاينته؟ وعلى كل حال، فإنه ابتداء من القرن التاسع عشر، ومن إعادة تحديد مفهوم الأمة، سيكون لنا تاريخ يبحث على غرار ما كان معمولاً به في القرن الثامن عشر، عن المضمون والعمق المدني للصراع في فضاء الدولة الذي يجب أن يحل محل العمق والأساس الحربي والعسكري والدموي، الذي سبق وأن عاينه وبيَّنه مؤرخو القرن الثامن عشر.

هذا هو، إذا أردتم، ما يتعلق بشروط الإمكان لهذا الخطاب التاريخي

الجديد. وبالملموس، ما هو الشكل الذي سيأخذه التاريخ الجديد؟ وإذا ما أردنا أن نضعه في مكان ما وبصفة عامة، فإنه يمكن القول إنه سيتميز بلعبة وبترتيب ويخضع لسلّمين من المعقولية، متجاورين ومتقاطعين إلى حد معين، ويصحح الواحد منهما الآخر: الأول هو سلّم المعقولية الذي تكوّن واستعمل في القرن الثامن عشر. أي في التاريخ القائم على علاقات القوة والحرب والمعركة والغزو والاجتياح أي ما كتبه المؤرخون الأرستقراطيون كمونلوزييه[٧]، إلا أننا نجد مؤرخين كتييري وغيزو يعتمدون دائماً على هذا الصراع كأساس، إذا أردتم، للتاريخ. فعلى سبيل المثال، يقول أوغسطين تييري: «نعتقد أننا أمة، ولكننا أمتان على أرض واحدة، أمتان عدوتان في ذكرياتهما، وغير متصالحتين في مشاريعهما: الواحدة غزت سابقاً الأخرى». وبالطبع، فبعض الأسياد قد انتقلوا إلى جانب المهزومين، ولكن البقية، بمعنى الذين بقوا سادة، البقية «غرباء عن مشاعرنا وعاداتنا كما لو أنهم وصلوا إلينا البارحة فقط، صمّ لا يسمعون كلماتنا في الحرية والسلم، كما لو أن لغتنا غير معروفة لديهم، ولقد تابعت البقية سيرها من دون أن تهتم بنا»[٨]. وكذلك يقول غيزو: «منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، احتوت فرنسا على شعبين، شعب منتصر وشعب مهزوم»[٩]. لدينا هنا، إذن، وفي هذه اللحظة بالذات، نقطة البداية نفسها، وسلم المعقولية نفسه، مثلما كانا في القرن الثامن عشر.

ولكن إلى هذا السلم الأول، ينضاف سلم آخر هو قلب كامل للثنائية الأصلية. فلا يعمل هذا السلم الثاني انطلاقاً من نقطة أصلية هي الحرب الأولية والاجتياح الأول والثنائية الوطنية، بالعكس إنه يعمل بنوع من التراجع والتقهقر وذلك انطلاقاً من الحاضر. ولقد أصبح هذا السلم ممكناً وذلك من خلال إعادة تشكيل فكرة الأمة. ليس الأصل هو اللحظة الأساسية ونقطة انطلاق المعقولية، ليس هو العنصر العتيق والقديم، بالعكس إن الحاضر هو الأصل وأساس المعقولية. وهنا لدينا، فيما أعتقد، ظاهرة هامة وهي قلب لقيمة الحاضر في الخطاب التاريخي ـ السياسي. لقد كان الحاضر في التاريخ وفي الحقل التاريخي ـ السياسي للقرن الثامن عشر لحظة سلبية أساساً، كان فراغاً دائماً وهدوء ظاهراً ونسياناً. الحاضر كان اللحظة التي تظهر فيها شتى الانتقالات والخيانات والتغيرات في علاقات القوة، والحالة البدائية للحرب كانت بمثابة الخلط والتشويش واللامعرفة؛ ليست فقط غير معروفة ولكنها وبالأساس منسية

حتى من قبل الذين استفادوا منها ورغم أنهم استعملوها. إنها جهالة النبلاء وذهولهم وكسلهم وجشعهم، كل هذا جعلهم ينسون علاقات القوة الأساسية التي تحدد علاقتهم ببقية السكان. بالإضافة إلى خطاب رجال الدين وفقهاء القانون وإداريو السلطة الملكية، كل هذا غطى على علاقات القوة الأولية، بحيث إن الحاضر كان بالنسبة لتاريخ القرن الثامن عشر دائماً اللحظة الأساسية للنسيان. من هنا ضرورة الخروج من الحاضر بواسطة منبه عنيف ومفاجئ، يجب أن يمر، أولاً وقبل كل شيء، من خلال تنشيط كبير للحظة البداية في نظام المعرفة، أي ضرورة إيقاظ الوعي، انطلاقاً من نقطة النسيان القصوى التي هي الحاضر.

والآن فإن سلّم معقولية التاريخ يعمل بطريقة معكوسة. فانطلاقاً من اللحظة التي أصبح فيها التاريخ مستقطباً بعلاقة الأمة / الدولة والافتراضي / الآني والكلية العاملة للأمة / الكونية الواقعية للدولة، ترون تماماً أن الحاضر أصبح اللحظة الأكثر امتلاءً، اللحظة الأكثر كثافة، اللحظة الرسمية حيث يدخل الكوني في الواقعي. لحظة اللقاء بين الكوني والواقعي في الحاضر (الحاضر الذي حدث والذي سيحدث)، الحاضر المحايث، هذا ما يعطيه بالمرة وفي الوقت ذاته قيمته وكثافته وهو ما يجعله مبدأ للمعقولية. الحاضر ليس لحظة النسيان. إنه، بالعكس، اللحظة التي ستنفجر فيها الحقيقة، حيث يظهر الظلام والعتمة والافتراضي في وضح النهار. وهذا ما يجعل من الحاضر موحياً ومحللاً للماضي في الوقت نفسه.

أعتقد أن التاريخ كان يستعمل في القرن التاسع عشر، أو على الأقل في النصف الأول من القرن التاسع عشر، سلّمي المعقولية: الخط الذي ينتشر انطلاقاً من الحرب الأولية التي تعبر كل المسارات التاريخية، وتنشطها في كل تطوراتها، ثم هنالك سلم آخر من المعقولية يصعد من آنية الحاضر أو من اللحظة الحاضرة، ومن التحقيق الكلي للدولة نحو الماضي الذي يشكّل الأصل. وبالفعل فإن السلّم الواحد لا يعمل من دون الآخر، إنهما يشتغلان تقريباً بطريقة تنافسية، يذهبان دوماً نحو اللقاء، يتطابقان ويتراكبان على الأقل، ويتقاطعان جزئياً في تخومهما وحدودهما. لدينا من جهة تاريخ مكتوب في شكل هيمنة ـ وعلى خلفية الحرب ـ ومن جهة أخرى، في شكل كلي وعلى أساس الحاضر، وبمحايثة منه. إنه إذن تاريخ كُتب بمفردات ولغة البداية الممزقة وبلغة وأسلوب الإنجاز الكلي في الوقت نفسه. وأعتقد أن ما يحدد الفائدة السياسية والاستعمال السياسي

للخطاب التاريخي، هو الكيفية التي بها نلعب بأحد السلّمين، والكيفية التي نفضّل بها سلم على سلم.

وإجمالاً، فإننا سنقول عن الأفضلية المعطاة للسلم الأول من المعقولية ـ الخاص بالبداية الممزقة ـ بأنها رجعية وأرستقراطية ويمينية. وسنقول عن الأفضلية المعطاة للسلم الثاني ـ الخاص باللحظة الحاضرة ـ بأنها ليبرالية وبورجوازية. ولكن في الواقع، لا هذا ولا ذاك من شكلي التاريخ يستطيع أن يستغني عن استعمال، بطريقة أو بأخرى، سلّمي المعقولية. لذلك سأقدم لكم مثالين: الأول مقتبس من النمط اليميني، نمط أرستقراطي خالص، ويذهب بدرجة معينة في خط مباشر إلى خط القرن الثامن عشر، ولكن في الواقع يغيره تغييراً معتبراً، ويوظف، رغم كل شيء، سلم المعقولية التي تنتشر انطلاقاً من الحاضر. والمثال الثاني سيكون مثالاً معكوساً أو مقلوباً لأننا نجده عند مؤرخ يُعتبر ليبرالياً وبورجوازياً، ولكنه يعتمد على سلم المعقولية القائمة على الحرب، رغم أنها معقولية غير مفضلة عنده إطلاقاً.

المثال الأول، إذن: تاريخ من نمط يميني، ينتمي إلى خط رد فعل النبالة في القرن الثامن عشر، وكُتب من قبل مؤرخ في بداية القرن التاسع عشر هو مونلوزييه. نجد في هذا التاريخ، الأفضلية معطاة لعلاقات الهيمنة. بالطبع هنالك هذه العلاقة الثنائية الوطنية، علاقة الهيمنة التي تتميز بها الثنائية الوطنية، تلك الثنائية التي نقرؤها في كل تاريخ. وفي كتب مونلوزييه نجد هذه الثنائية الوطنية التي تفصل بين مجموعتين، مع كل أوصاف المدح أو الذمّ التي يصف بها إحدى المجموعتين، يقول عن الشعب مثلاً: «العرق المعتوق عرق العبيد، الشعب القَبَلي، منحت لكم شهادة لتكونوا أحراراً، وليس لنا نحن النبلاء. فبالنسبة لنا كل شيء هو حق لنا وبالنسبة لكم كل شيء هو عفو. لسنا من الجماعة التي تنتمون إليها، بل نحن كلٌ واحد بأنفسنا. هنا تجدون ذلك الموضوع الذي حدثتكم عنه فيما يتعلق بسييس. وبنفس المعنى، فإن جوفروا Jouffroy كتب في مجلة ما (لا أعرف ما هي بالضبط) جملة كهذه: «العرق الشمالي استولى على الغال من دون أن يستأصل المهزومين، ولقد أوصى خلفاؤه بأن يحكموا الأرض ورجالها»(١٠).

أكد جميع المؤرخين على الثنائية الوطنية، وعلى ردود الفعل المختلفة انطلاقاً من حدث الغزو أو الاجتياح. ولكن إذا ما نظر عن قرب إلى تحليل

مونلوزييه فإنه يعمل بطريقة مخالفة جداً مقارنة بما كنا نراه في القرن الثامن عشر. يتحدث مونلوزييه عن علاقات الهيمنة الناتجة عن الحرب، يتحدث عن الحروب وتعددها لكن من دون أن يموضعها. ففي نظره ليس المهم ما حدث في لحظة اجتياح بلاد الغال، لأن علاقات الهيمنة موجودة قبل ذلك وكانت متعددة مقارنة بما يحدث الآن. ففي الغال، كانت هنالك علاقة هيمنة بين النبلاء وشعب قبلي حتى قبل الاجتياح الروماني. لقد كان ذلك نتيجة لحرب قديمة. قدم الرومان يحملون حربهم معهم، ويحملون أيضاً علاقات هيمنة بين أرستقراطيتهم وتابعيهم. ثم جاء الجرمان بعلاقاتهم الداخلية في الإخضاع الخاصة بين أولئك الذين كانوا محاربين أحراراً، وبين الذين لم يكونوا إلاّ رعايا. إذن، ما تشكّل وتكوّن في بداية العصر الوسيط، وفي فجر الإقطاعية، ليس تركيباً خالصاً وبسيطاً لشعب منتصر، بل خليط من ثلاثة أنظمة للهيمنة الداخلية: نظام الغاليين ونظام الرومان ونظام الجرمان(١١). وليست النبالة الإقطاعية في العصر الوسيط إلا هذا الخليط من الأرستقراطيات الثلاث التي تشكلت في أرستقراطية جديدة تمارس علاقات هيمنة على الناس، الذين كانوا خليطاً من القبائل الغالية وتابعي الرومان والرعايا الجرمان. أي لدينا علاقات هيمنة بين النبالة التي كانت أمة، وخارج هذه الأمة هنالك شعب كامل من القبائل والأقنان والعبيد والزبائن والرعايا.. إلخ، الذين هم، في الواقع، لا يشكلون الجزء الآخر للأمة، ولكنهم خارج الأمة. إذن يحاول مونلوزييه أن يقيم نوعاً من الأحادية على مستوى الأمة، أحادية لصالح النبالة، وثنائية على مستوى الهيمنة.

ولكن في المقابل، ماذا سيكون دور الملكية بحسب مونلوزييه؟ إن دور الملكية هو تكوين تلك الكتلة التي كانت خارج الأمة، وكانت خليطاً من الرعايا الجرمان والأتباع الرومان والقبائل الغالية وجعلها أمة وشعباً آخر. هنا كان دور السلطة الملكية. لقد أعتقت السلطة الملكية القبائل ووفّرت الحقوق للمدن وجعلتها مستقلة تجاه النبالة، وحررت الأقنان، وصنعت شيئاً يقول عنه مونلوزييه إنه شعب جديد، يتساوى في الحقوق مع الشعب القديم، أي مع النبالة، وإن كان أكثر منها عدداً. لقد كوّنت السلطة الملكية، كما يقول مونلوزييه، طبقة كبيرة(١٢).

هنالك في هذا النمط من التحليل، تنشيط بالطبع لكل العناصر التي رأيناها قد استُعملت في القرن الثامن عشر، ولكن بتغيير وتعديل أساسي: وهو أن

الإجراءات السياسية، وكل ما حدث منذ العصر الوسيط حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر، لا يقتضي، بالنسبة لمونلوزييه، تغييره وتعديله، ونقل علاقات القوة بين شريكين دخلوا في اللعبة ووضعا وجهاً لوجه وذلك منذ الاجتياح. إن ما حدث بالفعل هو إنشاء، داخل تلك المجموعة المتركزة كلية حول النبالة، لشيء آخر: هو الأمة الجديدة، والشعب الجديد، ولما يسميه مونلوزييه بالطبقة الجديدة[١٣]. إنه شيء يشبه صناعة طبقة داخل جسم اجتماعي. وانطلاقاً من هنا، ماذا سيحدث؟ يستعمل الملك هذه الطبقة الجديدة، لينتزع من النبالة امتيازاتها الاقتصادية والسياسية. فما هي الوسائل التي يوظفها؟ هنا يستعمل مونلوزييه ما قاله السابقون عنه أي: الكذب والخيانة والتحالفات غير الطبيعية، .. إلخ. ويستعمل الملك أيضاً القوة الحية لهذه الطبقة، ويستعمل الثورات: ثورة المدن ضد الأسياد، ثورة سواد الفلاحين ضد ملاك الأرض. وخلف كل هذه الثورات، ماذا يجب أن نرى؟ يقول مونلوزييه: بالتأكيد، غضب هذه الطبقة الجديدة. ولكن وبشكل خاص، يجب أن نرى يد الملك. الملك هو المدبر، هو المحرك لكل هذه الثورات، لأن كل ثورة تضعف سلطة النبالة، فهي بالنتيجة تقوي سلطة الملك، التي تدفع النبلاء نحو التنازلات. والحال، فإنه وبعملية دائرية، فإن كل إجراء ملكي للعتق والتحرير يزيد ويضاعف من قوة وغطرسة الشعب الجديد. وكل تنازل يقدمه الملك لهذه الطبقة الجديدة يؤدي إلى ثورات جديدة. إذن هنالك رابطة أساسية، في كل تاريخ فرنسا، بين الملكية والثورة الشعبية. الملكية والثورة الشعبية أجزاء مترابطة فيما بينها. وتحويل كل السلطات السياسية للنبالة إلى الملكية إنما تم بهذه الثورات، المدبرة والمنشطة والمعدة والمسموح بها من قِبل السلطة الملكية.

انطلاقاً من هنا، فإن الملكية ستدَّعي لنفسها ولوحدها السلطة، ولكنها لا تستطيع ممارستها إلا بمساعدة هذه الطبقة الجديدة. إذن، ستسلم السلطة الملكية القضاء والإدارة لهذه الطبقة الجديدة، التي تجد نفسها الآن وقد تحملت جميع وظائف الدولة. بحيث إن المرحلة الأخيرة من العملية لا يمكن أن تكون بالتأكيد إلا الثورة المحتومة: حيث الدولة كلها قد سقطت في يد هذه الطبقة الشعبية، وانفلتت من السلطة الملكية. ولم يبق أمامها إلا الملك، الذي لم يعد له في الواقع من سلطة إلا تلك السلطة التي أعطته إياها الثورات الشعبية، في حين تتصرف الطبقة الشعبية بجميع وسائل الدولة. إذن، الحلقة الأخيرة، والثورة

الأخيرة، ستكون ضد من؟ ستكون بالطبع ضد الذي نسي أنه كان آخر الأرستقراطيين الذين يملكون الحكم، أي ستكون ضد الملك.

تظهر الثورة الفرنسية، إذن، في تحليلات مونلوزييه، بوصفها الحلقة الأخيرة من عملية التحويل التي قامت بها الملكية المطلقة(١٤). وكانت الثورة هي الإنجاز الأخير لهذه السلطة. هل قامت الثورة بعملية انقلاب على الملك؟ أبداً. الثورة أنجزت وأكملت عمل الملك. يجب أن تقرأ الثورة بوصفها إنجاز الملكية، إنجازاً تراجيدياً، ممكناً، ولكنه إنجاز واكتمال سياسي حقيقي. وبذلك نكون قد قطعنا فعلاً رأس الملك في مشهد ٢١ كانون الثاني/جانفي ١٧٩٣، ولكننا توّجنا عمل الملكية. وهكذا تم الكشف عن تلك الاتفاقية، عن حقيقة الملكية عارية والسيادة المنزوعة من النبالة بواسطة الملك وتحويلها إلى الشعب، الذي وجد نفسه، كما يقول مونلوزييه، الوريث الشرعي للملك. وهكذا استطاع مونلوزييه، الأرستقراطي المهاجر والخصم العنيد لأية محاولة ليبرالية أيام التأسيس، أن يكتب: «الشعب السيد: فلا داعي لأن نوبخه بمرارة كبيرة. إذ لم يقم إلا بإنجاز عمل أسياده السابقين». الشعب إذن هو الوريث، الوريث الشرعي للملك، وهو لم يقم إلا بإنجاز عمل سابقيه. لقد اتبع، نقطة بنقطة، الطريق التي رسمها له الملك بواسطة البرلمانات ورجال القانون والعلماء. وهكذا ترون أن مونلوزييه يؤطر بطريقة ما التحليل التاريخي ذاته، وهو أن كل شيء انطلق من الحرب ومن علاقات الهيمنة. لدينا في هذه المطالب السياسية، في حقبة التأسيس، تأكيد النبالة على حقوقها، وعلى ضرورة أن تسترجع ثرواتها المؤممة، وتعيد تكوين علاقات الهيمنة التي مارستها سابقاً على الشعب كاملاً. كما ترون، ثمة في هذا التأكيد، وفي هذا الخطاب التاريخي الذي تقوله النبالة، محتوى مركزي، استُعمل ووظف الحاضر كلحظة ممتلئة وكلحظة تامة ونافذة؛ لحظة منها أو انطلاقاً منها تكون كل العمليات التاريخية التي ربطت بين الأرستقراطية والملكية قد وصلت إلى نهايتها، تلك النهاية التي تكون فيها كلية الدولة بين يدي مجموعة وطنية. وفي هذه الحالة، نستطيع القول إن الخطاب ـ مهما كانت الموضوعات السياسية أو عناصر التحليل التي تحيل إلى تاريخ بولانفيلييه أو إلى بوات ـ نانسي أو إلى غيرهما ـ يعمل ويشتغل في الواقع على نموذج آخر.

والآن أريد أن أقدم لكم مثالاً مغايراً من التاريخ. إنه تاريخ أوغسطين تييري، الخصم العلني لمونلوزييه حيث نجد معقولية التاريخ تعني عنده الحاضر.

أي أنه يتخذ السلّم الثاني من المعقولية، السلم الذي ينطلق من الحاضر، من الحاضر الممتلئ، من أجل الكشف عن عناصر الماضي، المستعملة أو التي سيتم استعمالها. وهذا ما يجب إسقاطه على الماضي، وعلى المؤرخ أن يُنشئ أصل وفصل وتكوينية تلك الكونية. تعد الثورة بالنسبة لأوغسطين تييري، "اللحظة الممتلئة" ولكنها كذلك لحظة المصالحة. ويصنف هذه المصالحة وهذا التأسيس الكلي للدولة، في ذلك المشهد المعروف حيث بايي Bailly، وكما تعلمون، سيصيح عندما يُستقبل ممثلو النبالة والكنيسة في المقر الذي يوجد فيه الشعب: «ها هي العائلة وقد اجتمعت»[١٥].

إذن، ننطلق من هذا الحاضر، من اللحظة الحاضرة، لحظة الكلية الوطنية في شكل الدولة. رغم أنه لم يبق من هذه الكلية إلا عملية الثورة، وهذه اللحظة الممتلئة بالمصالحة التي تحل محل صورة الحرب وآثارها. يقول أوغسطين تييري: إن الثورة الفرنسية، ليس إلا الحلقة الأخيرة لصراع بين المنتصرين والمنهزمين دام ثلاثة عشر قرناً[١٦]. وعليه، فإن على التحليل التاريخي، بالنسبة لأوغسطين تييري، أن يبين كيف أن الصراع بين منتصرين ومنهزمين استطاع أن يعبر كامل التاريخ وأن يؤدي إلى حاضر ليس هو صورة للحرب والهيمنة اللاتماثلية، وإنما هو صورة لكونية الأمة والدولة.

لقد حاول أن يبين أنه رغم الصراع، تكونت وحدة كلية وكونية؟ هذا هو مشكل التاريخ بالنسبة لأوغسطين تييري. وعليه فإن تحليله سيتطلب إيجاد أصل عملية كانت في البداية ثنائية وأصبحت بعد ذلك واحدية وكونية في النهاية. ما يشكل أساس المواجهة، بالنسبة لأوغسطين تييري، وما يُعتبر بدايةً هو الاجتياح. لقد كان هنالك صراع ومواجهة طوال العصر الوسيط وحتى اللحظة الحاضرة، ولكن ليس لأن المنتصرين والمنهزمين قد تصارعوا من خلال مؤسسات، بل من خلال شكلين قوامهما الاقتصاد والقانون داخل المجتمع الذي تشكّل. ولقد دخلا في تنافس من أجل الإدارة وتحمل أعباء الدولة. كان لدينا، وذلك حتى قبل تكوُّن المجتمع القروسطي، مجتمع ريفي منظَّم تشكَّل على أثر الغزو وكوّن إقطاعية مبكرة، وفي المقابل كان هنالك مجتمع حضري على النسق الروماني. وعليه فإن المواجهة قد حدثت بفعل الغزو ولكن كذلك بفعل الاختلاف بين المجتمعين الريفي والحضري، حيث تحولت بعض الأزمات والصراعات إلى أزمات عسكرية، لكن وبشكل أساسي كانت المواجهة سياسية واقتصادية. إذن من

الممكن أن الحرب كانت هي الأساس ولكن المؤكد أن هذه الحرب هي حرب الحقوق والقوانين والحريات من جهة، والديون والثروة من جهة أخرى.

إن المواجهات بين نمطي المجتمع كان الهدف منها تأسيس الدولة، وهذا هو المحرك الأساسي للتاريخ. فإلى غاية أوائل القرن التاسع ـ العاشر، كانت المدن هي الخاسرة في هذه المواجهات والصراع من أجل الدولة وكونية الدولة. ثم بعد ذلك، وابتداء من القرن العاشر إلى السادس عشر كانت هنالك بالعكس، نهضة المدن، التي قامت وفقاً للنموذج الإيطالي في الجنوب، والنموذج الشمالي للمناطق الشمالية. وعلى كل حال، ظهر هنالك شكل جديد من التنظيم القانوني والتشريعي والاقتصادي. ولقد فازت المجتمعات الحضرية في النهاية، ليس لأنها انتصرت عسكرياً، ولكن وببساطة لأن لديها الثروة والمقدرة الإدارية والأخلاقية وطريقة في العيش والوجود؛ كانت عندها إرادة تجديدية ـ كما يقول أوغسطين تييري ـ ونشاط أعطاها قدراً من القوة. كما كفّت مؤسساتها عن أن تكون محلية، لأنها أصبحت تسير على القانون السياسي والمديني. وبالتالي أصبحت كونية، ليس انطلاقاً من علاقات هيمنة أصبحت في صالحها، ولكن من واقع أن كل الوظائف المكونة للدولة قد أصبحت تحت تصرفها. وعليه فإن البورجوازية، هذه القوة التي تشبه قوة الدولة، رغم أنها لم تصبح بعد قوة الدولة، لم تستعمل الحرب إلاّ وهي مكرهة ومجبرة.

إن هنالك حلقتين كبيرتين من هذا التاريخ الخاص بالبورجوازية والشعب. أولاً، عندما شعر الشعب بأن في يديه كل قوة الدولة، فإن ما اقترحه هو نوع من الميثاق الاجتماعي للنبالة والكنيسة. وهنا تأسست نظرية ومؤسسات الأنظمة الثلاثة. ولكن هذه الوحدة مصطنعة ومزيفة، لا تتماشى وحقيقة علاقات القوة وواقعها ولا إرادة الطرف المضاد أو الخصم. في الواقع، فإن الشعب كان في يديه كل الدولة، والطرف الخصم، أي النبالة، لا تريد أن تعترف بأي حق للشعب. في هذا الوقت وتلك اللحظة، ستبدأ، وذلك في القرن الثامن عشر، عملية جديدة تميزت بالعنف والمواجهة. ولم تكن الثورة إلا الحلقة الأخيرة من هذه الحرب العنيفة، حرب نشطت وأحيت في الوقت ذاته النزاعات القديمة التي لا تنتمي إلى النزاع الحربي وإنما إلى النزاع السلمي، الذي موضوعه ومكانه هو: الدولة.

إن زوال النظام الثلاثي، والهزات العنيفة للثورة، كل هذا لا يشكِّل ولم يؤدِ إلا إلى شيء واحد: إلى اللحظة التي أصبح فيها الشعب أمة، تحمل كل وظائف

الدولة، وتحملها لوحده. لا بل تحمل وظائف الأمة والدولة في الوقت نفسه. وهذا يعني ضمان الوظائف الكونية للدولة والأمة وإزالة الثنائية القديمة وكل علاقات الهيمنة التي قامت حتى الآن. إذن، ستُظهر البورجوازية والعامة ستظهران الشعب والدولة، ولهما قوة الكونية. وعليه فإن اللحظة الحاضرة ـ تلك اللحظة التي كتب فيها أوغسطين تييري ـ هي بالتحديد لحظة ضياع وزوال الثنائيات والأمم وحتى الطبقات. إنه «تطور هائل» ـ يقول أوغسطين تييري ـ «سمح بزوال تدريجي لكل أنواع التفاوتات العنيفة وغير الشرعية، للسيد والعبد، للمنتصر والمنهزم، في الأرض التي نعيش فيها، وأظهر بدلاً عنها الشعب الواحد والقانون الواحد الذي يطبق على الجميع؛ لقد أظهر أمة حرة وسيدة»[١٧].

ترون أنه بتحليلات كهذه، هنالك من جهة استبعاد، أو على كل حال، حدّ لوظيفة الحرب بوصفها وسيلة للعمليات التاريخية والسياسية. لم تكن الحرب إلا مؤقتة ومجرد وسيلة. وثانياً، لا يكمن العنصر الأساسي للدولة في علاقات الهيمنة التي تقام بين هذا وذاك، بين أمة وأخرى أو بين جماعة وأخرى. وثالثاً، سيرتسم داخل هذه التحليلات شيء مثل الخطاب الفلسفي ولكن من نمط جدلي.

وهكذا توافرت إمكانية قيام فلسفة للتاريخ في بداية القرن التاسع عشر، فلسفة تجد في التاريخ وفي كثافة الحاضر، اللحظة حيث الكوني يقال على حقيقته. وكما ترون فإن هذه الفلسفة تعمل داخل الخطاب التاريخي. فهنالك نوع من الجدلية الذاتية للخطاب التاريخي الذي تكوَّن في استقلال كامل عن كل تحول ظاهري لأية فلسفة جدلية إلى خطاب تاريخي. ولكن استعمال البورجوازية لخطاب تاريخي، والتغيير والتعديل الذي أحدثته في عناصر أساسية من المعقولية التاريخية التي تأسست في القرن الثامن عشر، كانت، وفي الوقت ذاته، نوعاً من الجدلية الذاتية للخطاب التاريخي. وإنكم تفهمون كيف ستترابط العلاقات بين خطاب التاريخ وخطاب الفلسفة. لا وجود لفلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر بوصفها تأملاً حول القانون العام للتاريخ. ولكن ابتداء من القرن التاسع عشر، سيظهر شيء جديد وأساسي. ستطرح الفلسفة والتاريخ هذا السؤال المشترك: ما هو الشيء الذي يحمل في الحاضر علامة الكونية؟ إنه سؤال التاريخ والفلسفة معاً. ومن هذا السؤال، وُلد الجدل.

الهوامش

(١) E.J. Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers-État?* op. cit., p. 1.

(٢) «ما يؤسس الأمة هو قانون مشترك وتمثيل مشترك»، المرجع نفسه، ص ١٢.

(٣) «ما الذي يجعل من أمة مزدهرة؟ أعمال خاصة ووظائف عامة»، المرجع نفسه، ص ٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢.

(٦) يحتوي الشعب على كل ما تتضمنه الأمة، وكل ما يتضمنه الشعب لا يجب النظر إليه إلا على أنه الأمة. فما هو الشعب إذن؟ إنه الكل»، المرجع نفسه، ص ٩.

(٧) F. de Reynaud, comte de Montlosier: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814, vol. I-III.

(٨) A. Thierry: *Dix ans d'études historiques*, Paris, 1835, 292.

(٩) F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la restauration et du ministère actuel*, Paris, 1820, p. 1.

(١٠) يشير فوكو هنا إلى أشيل جوفروا مناصر سلالة البوربون وكاتب سلسلة من المقالات في جريدة *L'observateur* مؤيدة للحق الإلهي، كما أصدر جريدة *La légitimité* التي مُنع توزيعها. ولقد نشر عدداً من الكتب، أما الإحالة فنجدها في: *L'Observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts*, IX^e livraison, 1820, p. 299.

(١١) F. de Reynaud, comte de Montlosier: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, op. cit., p. 150.

(١٢) *Ibid.*, liv. III, chap. II, p. 152.

(١٣) *Ibid.*.

(١٤) *Ibid.*, liv. II, (chap. II, p. 209) *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-état*, in: *Œuvre complètes*, Paris, 1868, p. 3.

(١٥) *Ibid.*

(١٦) A. Thierry: *Dix ans d'études historiques*, op. cit.

(١٧) A. Thierry: *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, op. cit., p. 10.

[١١]

درس ١٧ آذار/ مارس ١٩٧٦

من سلطة السيادة إلى السلطة على الحياة ـ الإحياء والإماتة ـ من الإنسان / الجسد إلى الإنسان / النوع ـ مولد السلطة الحيوية ـ ميادين تطبيق السلطة الحيوية ـ السكان ـ في الموت وفي موت فرانكو Franco بوجه خاص ـ تمفصل الانضباط والمعيار: مدينة العمال ـ الجنسانية ـ المعيار ـ السلطة الحيوية والعنصرية ـ وظيفة وميدان تطبيق العنصرية ـ النازية ـ الاشتراكية.

سأحاول أن أنهي باقتضاب ما حدثتكم عنه هذه السنة. كنت قد حاولت أن أطرح مشكلة الحرب، وأن أبيّن سلّم المعقولية في العمليات التاريخية. بدا لي أن هذه الحرب قد صُمِّمت أولياً وعملياً خلال القرن الثامن عشر، في شكل حرب أعراق. ولقد حاولت إعادة تركيبها أو تكوينها قليلاً. كما حاولت في الدرس الماضي أن أبيّن لكم كيف أن مفهوم الحرب ذاته قد تم إقصاؤه من التحليل التاريخي بواسطة مبدأ الكونية الوطنية(*). وأريد الآن أن أبين لكم كيف أن موضوع العرق قد تم الإبقاء عليه وتوظيفه في عنصرية الدولة. وعليه فإنني أريد أن أحدثكم اليوم عن مولد عنصرية الدولة، أو على الأقل أن أوضح قليلاً هذا الموضوع.

يبدو لي أن إحدى الظواهر الأساسية في القرن التاسع عشر هي ما يمكن تسميته باهتمام السلطة بالحياة، أو بتعبير آخر، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائناً حياً، أي حدوث نوع من الدولنة للبيولوجي، أو على الأقل حدوث اتجاه لما يمكن أن نسميه بدولنة البيولوجي. ولكي نفهم ما حدث، يمكن أن نرجع إلى ما كانت عليه النظرية الكلاسيكية في السيادة، التي ساعدتنا في التحليلات التي

(*) في المخطوط، الجملة بعد "الوطنية": تقول «في مرحلة الثورة» (م).

أجريناها حول الحرب والأعراق.. إلخ. تعرفون أن حق الحياة والموت في النظرية الكلاسيكية للسيادة، كان من الحقوق الأساسية. في الواقع، يظهر حق الحياة والموت على المستوى النظري بوصفه حقاً غريباً، فماذا يعني أن يكون هنالك حق على الحياة والموت؟ يعني أن للملك أو العاهل حق الحياة والموت، بمعنى أنه يستطيع أن يميت أو أن يمنح الحياة. وعلى كل حال، إن الحياة والموت ليسا من هذه الظواهر الطبيعية المباشرة والأصلية التي تكون خارج السلطة السياسية. وحينما ننظر قليلاً في هذه المفارقة، فإننا نجد أن للعاهل حق الحياة والموت على الرعية وفقاً للقانون. وعليه، فإن حياة وموت الرعية لا يصبحان حقاً إلا بإرادة العاهل. هذه هي المفارقة النظرية. مفارقة نظرية يجب أن تكتمل بالطبع بنوع من عدم التوازن العملي أو التطبيقي. فماذا يعني بالفعل حق الحياة والموت؟ ليس، بالطبع، أنه يمكن للعاهل أن يحيي أو يميت. لا يمارس العاهل حق الحياة والموت إلا بطريقة غير متوازنة، فهو إلى جانب الموت دائماً. إن أثر سلطة العاهل على الحياة لا تمارس إلا انطلاقاً من اللحظة التي يستطيع فيها العاهل أن يقتل. إنه لا يملك في النهاية إلا حق القتل. وفي اللحظة التي يستطيع فيها القتل، يستطيع أن يمارس حقه على الحياة. إنه قانون السيف، أساساً. ليس هنالك تماثل حقيقي في هذا القانون بين الحياة والموت. إنه قانون الإماتة والإحياء. وهو ما أدى إلى إدخال لاتماثل فاضح ومكشوف في الممارسة القانونية.

أعتقد أن أحد التحولات الكبرى للقانون السياسي في القرن التاسع عشر كان يقتضي، ليس منطوق قانون السيادة القديم ـ أي حق الإماتة والإحياء ـ بل منطوق قانون جديد، لا يمحو القانون الأول، ولكن يخترقه ويحوِّله ويعدله. كان حق السيادة هو الإماتة أو الإحياء. ثم بعد ذلك تأسس قانون جديد هو: الحق في الإحياء أو الإماتة.

لم يحدث هذا التحول دفعة واحدة. نستطيع تتبعه في نظرية القانون (ولكن هنا سأسرع قليلاً). تعلمون أنه كانت هنالك مسألة مطروحة على فقهاء القانون في القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر، هي مسألة الحق في الحياة والموت. يقول فقهاء القانون: عندما نتعاقد، يكون ذلك على مستوى العقد الاجتماعي. وعندما يجتمع الأفراد من أجل إقامة مجتمع وإعطاء سلطة للعاهل، فلماذا يفعلون ذلك؟ يفعلون ذلك بدافع الخطر والحاجة. إنهم يفعلون ذلك ليحافظوا على حياتهم. فمن أجل أن يحيوا، تجدهم يؤسسون مجتمعاً وينصّبون

ملكاً. وفي هذه الحالة، يمكن للحياة بالفعل أن تصبح أحد حقوق العاهل؟ أليست الحياة هي المؤسِسَة لحق العاهل؟ وهل يستطيع فعلياً العاهل أن يطلب من رعيته حق ممارسة سلطة الحياة والموت عليهم، بمعنى السلطة في قتلهم بكل بساطة؟ ألا يجب أن تكون الحياة خارج العقد، ما دامت هي التي كانت السبب الأول والأساسي في قيام العقد؟ كل هذا النقاش في الفلسفة السياسية يمكن أن نتركه جانباً، ولكن من الواضح أن هذا السؤال يبيّن أن مشكلة الحياة بدأت "تتشكلن"، أي تصبح إشكالية Problématisation، في الفكر السياسي وتحليل السلطة السياسية. إلا أنني لا أريد أن أتابع هذا التحول على مستوى النظرية السياسية ولكن على مستوى آليات وتقنيات السلطة. لقد ظهرت في القرن السابع عشر ـ الثامن عشر تقنيات السلطة المتمركزة أساساً على الجسد وعلى جسد الفرد. . إنها تلك العمليات التي بواسطتها نضمن التوزيع المكاني لأجساد الأفراد (فصلهم، صفهم، جعلهم في سلاسل ومراقبتهم) وتنظيم لحقل الرؤية بشكل كامل. وأيضاً بهذه التقنيات نتعهد الأجساد، ونحاول تقويتها بواسطة مختلف أشكال الترويض. . إلخ. كما أنها تُعتبر من تقنيات العقلنة والاقتصاد الحصري للسلطة التي كانت تمارس نظاماً كاملاً من الرقابة والتراتبية والتفتيش والتسجيل والتقرير، وذلك بأقل التكاليف الممكنة: كل هذه التكنولوجيا يمكن أن نسميها تكنولوجيا انضباط العمل. لقد تم وضعها في نهاية القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر(١).

والحال، فإنه خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، سنرى ظهور تكنولوجيا أخرى للسلطة، ليست انضباطية هذه المرة. تكنولوجيا لا تنفي الأولى، ولكن تغلّبها وتدمجها وتعدّلها جزئياً وتستعملها. فما هي هذه التكنولوجيا وعلى من تطبق؟ إنها تطبق ـ وذلك على خلاف الانضباط الموجه إلى الأجساد ـ على حياة الناس، وإذا أردتم، إنها لا تتجه إلى الإنسان ـ الجسد ولكن إلى الإنسان ـ الحي، وإلى حد ما، إلى الإنسان ـ النوع. وبتدقيق أكثر، أقول إن الانضباط يحاول التحكّم وإدارة تعدد الناس باعتبار أن هذه التعددية يجب أن تحل في الجسد الفردي المراقب والمروض والمعاقب. أما التكنولوجيا الجديدة فتتجه إلى تعدد الناس ولكن ليس بوصفهم أجساداً بل باعتبارهم يشكلون مجموعة كلية، تتأثر بعمليات جماعية تخص حياتهم، كعمليات الولادة والوفاة والإنتاج والمرض. . إلخ. إذن، بعد قيام سلطة أولى على الأجساد التي وُضعت على شكل تفريد قامت

سلطة ثانية ولكن على شكل جماعي، وموجه ليس إلى الإنسان ـ الجسد، ولكن إلى الإنسان ـ النوع. وبعد تكنولوجيا التشريح السياسي للجسد الإنساني، التي تم إدراجها خلال القرن الثامن عشر، نرى ظهور شيء آخر غير هذا التشريح السياسي للجسد الإنساني، شيء أسميه بـ "السياسة الحيوية" Bio-politique للنوع البشري وذلك في نهاية القرن نفسه.

بماذا يتعلق الأمر في هذه التكنولوجيا الجديدة للسلطة، في هذه السياسة الحيوية، في هذه السلطة الحيوية التي بدأت تتأسس؟ لقد قلت لكم ذلك قبل قليل وبكلمتين: يتعلق الأمر بمجموعة من العمليات والإجراءات مثل نسبة الولادة والوفاة ومعدل الخصوبة والإنجاب.. إلخ. إن هذه الإجراءات أو العمليات الخاصة بالولادة والوفاة وطول العمر هي التي شكّلت بوجه خاص في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على اتصال وترابط مع عدد من المشكلات الاقتصادية والسياسية (التي لن أعود إليها الآن)، شكلت، فيما أعتقد، الموضوعات الأولى للمعرفة والأهداف الأولى للسياسة الحيوية في المراقبة. ففي ذلك الوقت، وُضع القياس والإحصاء لدراسة هذه الظواهر، وظهر علم الديموغرافيا كما ظهر الديموغرافيون الأوائل. وبملاحظة هذه العمليات، التي كانت قليلاً أو كثيراً، عفوية أو متفقاً عليها التي أجريت فعلياً على السكان والمواليد، تم وباختصار وضع علامات لمراقبة ظواهر الولادة وتم تطبيقها في القرن الثامن عشر. كما كان هذا هو المخطط الشامل لسياسة المواليد أو على كل حال، لمخططات التدخل في هذه الظواهر الشاملة للولادة. كما يتعلق الأمر بظواهر المرض ليس فقط كما كان الحال عليه في زمن الأوبئة حيث الخطر الذي لازم السلطات السياسية منذ أوائل العصر الوسيط (تلك الأوبئة التي كانت مآسي مؤقتة للموت المتعدد، للموت المحايث للجميع). الأمر في نهاية القرن الثامن عشر لم يكن يتعلق بهذه الأوبئة، ولكن بشيء مغاير: بالأمراض المستوطنة، أي بشكلها وطبيعتها وانتشارها ومدتها وكثافتها بين السكان. إنها تلك الأمراض التي لا يسهل اقتلاعها ومعالجتها. إنها لا تشكل أوبئة ولكنها تتسبب في الموت بوتيرة معينة. إنها عوامل دائمة ـ وبهذه الطريقة كانت تُعالج ـ لضعف القوة وانخفاض وقت العمل، وتدني الطاقة وارتفاع في التكلفة الاقتصادية. إنها تتسبب في نقص الإنتاج وفي العلاج المكلِف. باختصار، أصبح المرض ظاهرة سكانية، ليس بوصفه موتاً، ينزل فجأة على الحياة، ولكن بوصفه موتاً دائماً، يتسرب إلى الحياة لينخرها ويضعفها باستمرار.

هذه هي الظواهر التي بدأت السلطة تأخذها في الحسبان في نهاية القرن الثامن عشر، وأدى ذلك إلى وضع طُبٍ له وظيفة كبرى على صعيد الصحة العامة، كما أن له تنظيمات للعلاج والإعلام والمعرفة الصحيحة، ويقوم بحملات توعية وتعليم للنظافة وتطبيب للسكان. أما الحقل الآخر لتدخل السياسة الحيوية، فهو مجموعة من الظواهر الشاملة والعرضية ولكنها تؤدي إلى نتائج مماثلة كانعدام القدرة وإبعاد الناس عن النشاط وتحييدهم. . إلخ. لذا فإن المشكل الأكثر أهمية، منذ بداية القرن التاسع عشر (في لحظة أزمة التصنيع)، كان هو الشيخوخة والفرد الذي يقع خارج نطاق القدرة والنشاط والإنتاج، بالإضافة إلى الحوادث والعاهات وأشكال الشذوذ المختلفة. وعلى أساس هذه الظواهر ستضع هذه السياسة الحيوية ليس فقط المؤسسات المساعدة للرعاية (لأنها كانت قائمة سابقاً) ولكن آليات أكثر نجاعة ونفاذاً من الناحية الاقتصادية وأكثر عقلانية من مؤسسات الرعاية الكبيرة التي كان حجمها كبيراً وتتخللها ثغرات كثيرة وكانت مرتبطة بالكنيسة بشكل أساسي. سنرى آليات أكثر نفاذاً وبراعة وأكثر عقلانية وضماناً وتوفيراً للفرد والجماعة وأكثر أماناً. . . إلخ[٢].

والحقل الأخير (إنني أعدد المجالات الرئيسية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) هو دراسة العلاقات بين النوع الإنساني، أي الإنسان بوصفه كائناً حياً، ومحيطه، سواء تعلق الأمر بالآثار المباشرة للمحيط الجغرافي والمناخي أو بمشاكل المياه، كالمستنقعات والأوبئة المرتبطة بها، وذلك خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. أما بشأن المحيط فلا يتعلق الأمر بالمحيط الطبيعي فقط، بل بالمحيط الذي صنعه الإنسان وآثاره على السكان. وهذا ما يطرح مشكلة المدن والحواضر. سأشير إلى بعض النقاط التي تشكلت منها السياسة الحيوية وإلى بعض الممارسات القائمة في الميادين الأولى التي كانت مجالاً لتدخل المعرفة والسلطة: تلك المجالات المتعلقة بنسبة المواليد ونسبة المرض والعجز البيولوجي وآثار الوسط والبيئة. وحول هذا الحقل من المشاكل ستعمل السياسة الحيوية على إقامة معرفتها وتحديد حقل تدخلها.

وعليه، فإن هنالك مجموعة من العناصر المهمّة التي برزت منها عنصر جديد لم تعرفه النظرية القانونية ولا الممارسة الانضباطية. فالنظرية القانونية لا تعرف إلا الفرد والمجتمع، الفرد المتعاقد والجسد الاجتماعي المشكل من قبل العقد الإرادي والمتضمن للأفراد. والانضباطات لها علاقة عملية بالفرد وجسده.

أما العنصر الجديد في هذه السلطة الحيوية فلا يتصل بالمجتمع (أو بالجسد الاجتماعي كما يعرّفه القانونيون) ولا بالفرد ـ الجسد. إنه يتصل بجسد مغاير: جسد ولكن برؤوس عديدة، جسد محسوب ومعدود. يتعلق الأمر بمفهوم "**السكان**". السياسة الحيوية إذن لها علاقة بالسكان، وبالسكان كمشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، كمشكلة بيولوجية وكمشكلة سلطوية. أعتقد أن هذا هو العنصر الجديد الذي ظهر في تلك المرحلة.

وثانياً، فإن ما هو مهم ـ بالإضافة إلى عنصر السكان ـ هو طبيعة الظواهر التي تم أخذها بعين الاعتبار. إنها تلك الظواهر الجماعية التي لا تُحدث آثاراً اقتصادية وسياسية إلا عندما تصيب مجموعة من السكان أو جميع السكان. وهي تتميز بكونها ظواهر مفاجئة وغير منتظرة إذا ما دُرست بمفردها، ولكنها تمثل على المستوى الجماعي ثوابت تسهل معاينتها. . وأخيراً، ترتبط هذه الظواهر بمدة زمنية طويلة نسبياً. إنها ظواهر متسلسلة. وإلى هذه الظواهر ستتجه السياسة الحيوية، أي إلى تلك الأحداث الطارئة والمفاجئة التي تحدث للسكان في فترة زمنية معينة.

وثالثاً، فإنه انطلاقاً من هذه الظواهر والأحداث ستضع السياسة الحيوية مجموعة من الآليات التي لها مجموعة من الوظائف المختلفة جداً عن وظائف وآليات السلطة الانضباطية. تهتم السلطة الحيوية بالتوقعات والتقديرات الإحصائية والقياسات العامة وتعديل تلك الظواهر بوجه خاص، وبالتدخل على مستوى الظواهر العامة وليس الفردية. كان يجب تعديل وخفض نسبة الوفيات وإطالة الأعمار وتنشيط الولادات. وكان الأمر يتعلق بشكل خاص بإقامة آليات منظِّمة للسكان عموماً تحافظ على معدلات معيّنة وذلك بإقامة نوع من الانضباطية الذاتية وضمان تعويضات، باختصار إقامة آليات الأمن حول هذا التناسب الضروري للسكان لكي يستطيع الفرد أن يعيش ويحسِّن ويطوِّر حياته. إنها آليات، كما ترون، مثلها مثل الآليات الانضباطية، موجهة في مجملها إلى رفع درجة القوة، ولكنها تمر عبر طرق مختلفة كلية. لأن الأمر، على خلاف الانضباطيات، يتعلق هنا بترويض جسد الفرد حتى ينجز الأعمال الموكلة له. لا يتعلق الأمر إطلاقاً بالتركيز على جسد الفرد كما تفعل الانضباطيات، وإنما يتعلق الأمر بالنظر إلى الفرد من خلال آليات عامة، لكي نحصل على حالات عامة من التوازن والتنظيم. باختصار، يجب الأخذ بعين الاعتبار الحياة والعمليات البيولوجية

المختلفة للإنسان ـ النوع، وضمانها بآلية تنظيمية Régularisation وليس بآلية انضباطية[٣].

ومن الناحية الأخرى، فإنه على عكس سلطة السيادة، التي كانت تقتضي القدرة على الإماتة، ها هي تظهر الآن سلطة أخرى مزودة بتكنولوجيا السلطة الحيوية، تكنولوجيا السلطة على السكان وعلى الإنسان بوصفه كائناً حياً، سلطة مستمرة وعاملة؛ إنها السلطة على "الإحياء". السيادة تميت وتحيي، وها هي تظهر الآن سلطة أسميها سلطة منظمة، تقتضي على العكس إحياء الإنسان لا إماتته أو تركه يموت.

أعتقد أن تمظهرات هذه السلطة بدأت تظهر فعلياً في تلك الحالة المعروفة بالتقليل المتدرج لقيمة الموت، التي تساءل حولها المؤرخون وعلماء الاجتماع. يعرف الجميع أن الطقوس الكبرى والعامة للموت قد زالت وهو ما تشير إليه عدد من الدراسات الحديثة. وعلى كل حال، فلقد إمَّحت تلك الطقوس تدريجياً، وذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر وإلى أيامنا هذه. لقد أصبح الموت ـ توقف الأفراد والعائلات والجماعات وحتى المجتمع عن التشارك في جنازات كبيرة ـ هو الشيء الذي نخفيه؛ إنه الشيء الخاص جداً والمخجل (وفي الحد الأقصى أصبح الموت في أيامنا، وليس الجنس، هو الموضوع المحرّم). والحال فإنني أعتقد أن السبب الذي جعل من الموت هذا الشيء الذي نخفيه، لا يكمن في نوع من النقلة في القلق أو تحوّل في آلية القمع. إنه يكمن في التحولات التكنولوجية للسلطة. فما كان يعطي سابقاً (وهذا حتى نهاية القرن الثامن عشر) الموت بريقه، وما كان يفرض عليه طابعه الطقوسي، هو كونه يُمثل جسراً وانتقالاً من سلطة إلى أخرى. كان الموت يعني أن ننتقل من سلطة، هي سلطة العاهل، إلى سلطة عليا فوقية وغيبية. ننتقل من هيئة محاكمة إلى هيئة أخرى. ننتقل من قانون مدني عام للموت والحياة، إلى قانون خاص بالحياة الأبدية أو اللعنة الأبدية. إنه انتقال من سلطة إلى أخرى. ولكن الموت كان يعني أيضاً نقلاً لسلطة الميت؛ إنه نقل للكلمة الأخيرة والوصية الأخيرة والإرادة النهائية. . . إلخ. ولقد وضعت السلطة السيادية والمطلقة حول الموت وظواهره المختلفة جملة من الطقوس المناسبة.

أما الآن فإن السلطة ليس لها الحق في الموت، وإنما لها الحق في التدخل في الحياة، وطريقة الحياة ومستوى الحياة ورفع مستوى الحياة وإطالة الأعمار

والتحكم في الحوادث والأعراض والنقائص. أصبح الموت نهاية للحياة وبالتالي حداً من السلطة وتعبيراً عن نهايتها. إن الموت هو الجانب الآخر الذي يقع خارج السلطة وخارج نطاقها، ولذلك لا تتعامل السلطة معه إلا بشكل عام وإحصائي. لا تهتم السلطة بالموت ولكن بعدد الأموات. وعليه، فإنه من الطبيعي أن يكون الموت من الشؤون الخاصة. لقد كان الموت في سلطة السيادة هي النقطة التي تنفجر فيها بشكل بارز وظاهر السلطة المطلقة للعاهل، وبالعكس أصبح الآن اللحظة التي ينفلت فيها الفرد من كل سلطة، وبذلك ينطوي ويلتف على نفسه، وعلى الجانب الأكثر خصوصية منه. لم تعد السلطة تعرف الموت، وبتعبير حرفي: ستهمل السلطة الموت.

لنأخذ كمثال على ذلك موت فرانكو Franco، ونعتبره رمزاً لما نحن بصدده هنا. يُعتبر موت فرانكو حدثاً في غاية الأهمية نتيجة للقيم الرمزية التي وظّفها، خاصة وأنه مارس سلطة السيد على الحياة والموت وبتلك الوحشية التي تعرفونها، وبالدموية التي تجاوزت كل الديكتاتوريات. فلقد حكم بشكل مطلق ولمدة أربعين سنة، وكان له الحق على الحياة والموت. ولكن في اللحظة التي مات فيها، سيدخل هذا النوع الجديد من السلطة على الحياة التي تجعل الفرد يعيش بعد موته. تلك السلطة التي حققت انتصارات علمية وتعمل على إحياء الأفراد حتى عندما يكونون بيولوجياً قد ماتوا منذ فترة طويلة. وهكذا فإن الذي مارس السلطة المطلقة على الحياة والموت وطبّقها على الآلاف من الناس، هذا الشخص قد سقط بضربات سلطة حسّنت الحياة ولا تفكر بالموت إلاّ قليلاً، وهي لم تحاول أن تعرف أنه قد مات، وإنما حاولت أن تحييه بعد موته. أعتقد أن الصدمة بين هذين النظامين من السلطة، سلطة السيادة على الموت وسلطة تنظيم الحياة، تجد رمزها في هذا الحدث الصغير والمرح.

أريد الآن أن أجري مقارنة من جديد بين التكنولوجيا المنظمة للحياة والتكنولوجيا الانضباطية للأجساد الذي حدثتكم عنها سابقاً. لدينا، إذن، ومنذ القرن الثامن عشر (أو على كل حال منذ نهاية القرن الثامن عشر)، تكنولوجيتان للسلطة، تم وضعهما بفارق زمني إلا أنهما مركبتان الواحدة فوق الأخرى. هنالك تقنية انضباطية مركزة على الجسد، وتنتج آثاراً فردية، تحرك الجسد بوصفه مجالاً للقوة، يجب تحويله إلى جسد مفيد وطيّع. ومن جهة أخرى، لدينا تقنية مركّزة ليس على الجسد ولكن على الحياة، تكنولوجيا خاصة بالسكان، وتبحث وتراقب

في سلسلة من الأحداث العرضية التي يمكن أن تظهر في مجموعة حية. لا تهدف هذه التكنولوجيا إلى التطبيع أو الترويض الفردي، وإنما تبحث عن التوازن العام، وعن شيء قريب من التركيب الذاتي: كأمن الجماعة مقارنة بالمخاطر الداخلية. إذن هنالك تكنولوجيات خاصة بالأفراد وأجسادهم وكيفية ترويضها وتطويعها، وتكنولوجيات خاصة بالعمليات البيولوجية للسكان.

نستطيع القول إن سلطة السيادة كان لها مخطط تنظيمي يهدف إلى تفعيل الجسد الاقتصادي والسياسي لمجتمع مقبل على الانفجار الديموغرافي والصناعي. حقاً، لقد انفلتت من الآلية القديمة للسيادة أشياء كثيرة؛ فقد انفلتت من تحتها ومن فوقها وعلى مستوى الجزئي والكلي وعلى مستوى الأفراد والجماعات، آليات السلطة على الجسد الفردي، حتى تتم مراقبته وترويضه، وهذه هي الآلية الانضباطية. وبالتأكيد، لقد كانت آلية ملائمة وسهلة، ويمكن تحقيقها. لذا تم تنفيذها وتحقيقها منذ البداية، أي منذ القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر على المستوى المحلي وذلك في أشكال أولية وتجريبية وقطاعية وفي إطار محدود من المؤسسات مثل المدرسة والمستشفى والثكنة والمعمل. . إلخ. ثم بعد ذلك صارت لدينا، في نهاية القرن الثامن عشر، آلية ملائمة ثانية حول الظواهر العامة أي حول الظواهر السكانية، بعمليات بيولوجية ـ اجتماعية للجماعات البشرية. ولكن هذه الآلية تتميز بصعوبة أكبر مقارنة بالآلية الأولى لكونها تتطلب ملاءمة بين مجموعة من الهيئات المعقدة.

لدينا إذن سلسلتان: سلسلة الجسد ـ تنظيم(*) ـ انضباط ـ مؤسسة، ولدينا سلسلة السكان ـ عمليات / إجراءات بيولوجية ـ آليات تنظيمية ـ الدولة. هنالك مجموعة تنظيمية مؤسساتية أو التنظيم الانضباطي للمؤسسة إذا أردتم، ومن جهة أخرى، لدينا مجموعة بيولوجية متصلة بالدولة (أو الدولتية) أو بتعبير آخر: البيو ـ تنظيم من قِبَل الدولة. لا أريد أن أحدثكم بشكل مجرد عن هذه التقابلات بين الدولة والمؤسسة، لأن الانضباطات تحاول دائماً أن تتعدى إطارها المؤسساتي والمحلي التي وُضعت لها، لتأخذ بسهولة بُعداً عاماً في بعض أجهزة الدولة كجهاز الشرطة على سبيل المثال، الذي هو جهاز انضباط وجهاز دولة في الوقت نفسه. وبالكيفية ذاتها، فإن التنظيمات الكبرى التي تكاثرت طوال القرن التاسع

(*) في المخطوط، في مكان التنظيم هنالك التأمين (م).

عشر نجدها بالطبع على مستوى الدولة، ولكن كذلك على مستوى أدنى من الدولة أو تحت الدولة، وبسلسلة كاملة من المؤسسات تحت الدولة، مثل المؤسسة الطبية والضمان الاجتماعي وصناديق الإغاثة.. إلخ. وهذه هي الملاحظة الأولى التي أريد تقديمها.

من جانب آخر، فإنه ليس للمجموعتين مستوى واحد. إلا أنهما تتمفصلان الواحدة على الأخرى. نستطيع القول إن الآليات الانضباطية للسلطة والآليات المنظمة للسلطة، الآليات الانضباطية المطبَّقة على الجسد والآليات التنظيمية المطبَّقة على السكان، تتمفصلان الواحدة على الأخرى. لنقدم مثالاً أو مثالين على ذلك: لنأخذ، إذا أردتم، مشكلة المدينة، أو بالتحديد هذه الجاهزية المكانية المخططة الذي تكونه المدينة النموذج، المدينة الاصطناعية، مدينة الواقع الطوباوي، ليس فقط كما حلمنا بها ولكن كما بنيناها فعلياً في القرن التاسع عشر. خذوا شيئاً آخر مثل الحي العمالي. الحي العمالي كما هو موجود في القرن التاسع عشر، ما هو هذا الحي؟ إننا نرى جيداً كيف يتمفصل بطريقة عمودية، فهنالك آليات انضباطية للرقابة على الجسد، وعلى الأجساد بواسطة التأطير والتفصيل وتقسيم الحي وموضعة العائلات (كل عائلة في منزل) والأفراد (كل فرد في غرفة)، الوضع المرئي للأفراد، تسوية السلوكات. إنه شكل من الرقابة البوليسية العفوية يُمارَس من قبل الجاهزية المكانية للمدينة ذاتها: سلسلة كاملة من الآليات الانضباطية يسهل إيجادها في الحي العمالي. ثم، إذا أردتم، لدينا سلسلة كاملة من الآليات التي هي على العكس، آليات تنظيمية مطبقة على السكان بوصفهم سكاناً، كتلك التي تحث على الادخار وتلك المرتبطة بالسكن والإيجار وبالتالي الشراء والامتلاك. كذلك هنالك أنظمة الضمان الصحي والتقاعد والشيخوخة وقواعد المحافظة على الصحة hygiène التي تضمن إطالة عمر السكان قدر الإمكان، بالإضافة إلى الضغوطات التي يقوم بها نظام المدينة ذاته على الجنس وعلى الإنجاب، والضغوطات التي تمارس على نظافة العائلة ونوعية العلاج المقدم للأطفال والتمدرس.. إلخ. إذن، لدينا، إذا أردتم، آليات انضباطية وآليات تنظيمية.

ولنأخذ كذلك مجالاً مغايراً ـ على كل حال مغاير ولكن ليس بشكل كامل ـ كالجنسانية. لماذا أصبحت الجنسانية ميداناً يتمتع بأهمية استراتيجية في القرن التاسع عشر؟ إذا كانت الجنسانية مهمة، فإن ذلك يعود ـ في اعتقادي ـ لأسباب عديدة، منها: أن الجنسانية بوصفها سلوكاً جسدياً، تنتمي إلى الرقابة الانضباطية

الفردية في شكل المراقبة المستمرة والدائمة (أشكال الرقابة المعروفة مثلاً على استمناء الأطفال التي مورست منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين في الوسط العائلي والمدرسي. . . إلخ وهي تمثل جانباً من الرقابة الانضباطية على الجنسانية)؛ ومن جهة أخرى هنالك عمليات بيولوجية عامة لا تتعلق بجسد الفرد، ولكن بهذا العنصر، بهذه الوحدة المتنوعة للسكان. توجد الجنسانية على ملتقى طرق الجسد والسكان. إذن، إنها تنتمي إلى الانضباط وإلى التنظيم.

كان مبدأ إعطاء قيمة طبية عليا للجنسانية في القرن التاسع عشر، يكمن في وضعيتها المميزة بين الكائن الحي والسكان، بين الجسد والظواهر العامة. من هنا تلك الفكرة الطبية حول الجنسانية غير المنظمة والمنضبطة وآثارها على الجسد الذي يُعاقب بشتى أنواع الأمراض الفردية التي يجلبها المنحرف على نفسه. فالطفل الذي يستمني كثيراً سيصبح مريضاً طوال حياته، وعليه فهو معاقب على مستوى الجسد. ولكن هنالك جنسانية منحرفة لها آثار على مستوى السكان، بما أن المنحرف جنسياً يمكن أن يورث نسلاً مضطرباً وعبر أجيال تصل في بعض الأحيان إلى الجيل السابع، على ما تقول به نظرية انحطاط أو فساد النوع والأصل[٤]. تمثل الجنسانية بوصفها أساس الأمراض الفردية، ونواة لفساد النوع أو الأصل، نقطة تمفصل الانضباطي والتنظيمي للجسد والسكان. وفي ظل هذه الشروط، تفهمون لماذا وكيف أن معرفة تقنية كالطب، أو بالأحرى، المجموع المشكّل من الطب وعلم حفظ الصحة hygiène، سيصبح في القرن التاسع عشر عنصراً له أهمية معتبرة وذلك من خلال الربط والعلاقة التي يقيمها بين الإشراف العلمي على العمليات والإجراءات البيولوجية والتنظيمية (أي على السكان وعلى الجسد)، ولكونه سيصبح تقنية سياسية للتدخل محمّلة بآثار سلطوية خاصة. الطب هو معرفة ـ سلطة يعمل على الجسد وعلى السكان، على الكائن الحي وعلى العمليات البيولوجية، وله آثار انضباطية وتنظيمية.

نستطيع القول بصفة أكثر تعميماً إن العنصر الذي يتحرك من الانضباطي إلى التنظيمي، ويطبق على الجسد وعلى السكان، ويسمح في الوقت نفسه بمراقبة نظام الانضباط الخاص بالجسد والأحداث المناسبة أو الملائمة لتعددية بيولوجية، هذا العنصر الذي يتحرك من هذا إلى ذاك هو المعيار Norme. المعيار هو الذي يُمكن أن يطبق على الجسد الذي نريد أن نضبطه، وعلى السكان الذين نريد تنظيمهم. ومجتمع المعيار أو التطبيع هو المجتمع الذي أصبح خاضعاً للمعيار

Société de normalisation. إنه المجتمع المنضبط عموماً في مؤسسات انضباطية، تفرقت ثم في النهاية غطت كل الفضاء الاجتماعي - قد يكون هذا مجرد تأويل أولي غير كافٍ - للمجتمع الخاضع للمعيار. لأن هذا المجتمع يتقاطع، وفقاً لتمفصل عمودي، بين معيار الانضباط ومعيار التنظيم. والقول إن السلطة، في القرن التاسع عشر، قد أخذت على عاتقها مسألة الحياة، يعني القول إنها تمكنت من تغطية كل الفضاء والمساحة الممتدة من العضوي إلى البيولوجي، من الجسد إلى السكان، وذلك بعملية مضاعفة أو بالأحرى بلعبة مضاعفة لتقنيات الانضباط من جهة وتقنيات التنظيم من جهة أخرى.

نحن، إذن، في سلطة قد تحمّلت وأخذت على عاتقها موضوع الجسد والحياة، أو تحملت، إذا أردتم، الحياة عامة، وذلك بقطبيها المتمثلين في الجسد والسكان. إلا أن هنالك مفارقات راحت تظهر من هذه السلطة وذلك عندما أصبحت سلطة ذرية، ليس لأنها تقتل ملايين ومئات الملايين من الأفراد، بفعل قانون القتل المخول للملك والعاهل (فهذا تقليدي). إن ما يجعل السلطة ذريةً هو عمل السلطة السياسية الحالية. فهنالك مفارقة من الصعب تجاوزها وهي أن هذه السلطة قد صنعت واستعملت القنبلة الذرية، وهذا يعني أن لدينا سلطة سيادية قاتلة، بل ولدينا سلطة يمكن أن تقتل الحياة ذاتها. إن هذه السلطة الذرية تُمارس بطريقة يمكن أن تقضي على الحياة، وأن تقضي على السلطة كسلطة ضامنة للحياة. وعليه فإننا نجد فجأة أن السلطة الضامنة للحياة لم تعد تستطيع ضمان الحياة التي أوكلت لها منذ القرن التاسع عشر. وفي الجهة الأخرى، لدينا بالعكس ليس فقط تجاوز لحق العاهل والسيد على السلطة الحيوية، بل وتجاوز للسلطة الحيوية على حق السيد والعاهل. هذا التجاوز للسلطة الحيوية ظهر عندما أعطيت للإنسان الإمكانية التقنية والسياسية، ليس فقط لتنظيم الحياة، ولكن لتكاثر الحياة، وصناعة الكائن الحي والمسخ والشاذ، كأن تصنع - إلى حد ما - فيروسات لا يمكن مراقبتها، فيروسات هدامة ومخربة عالمياً. إنه امتداد هائل ورهيب للسلطة الحيوية، فرغم كونها ذرية إلا أنها تتجاوز كل سيادة إنسانية.

اعذروني عن كل هذه المطولات الخاصة بالسلطة الحيوية، إلا أنني أعتقد أنه بذلك أستطيع طرح المسألة التي أودّ مناقشتها معكم.

كيف تمارس تكنولوجيا السلطة هذه حق القتل ووظيفة القتل (وهذا خط أساسي لتكنولوجيا السلطة منذ القرن التاسع عشر) إذا كان صحيحاً أن سلطة

السيادة تتراجع أكثر فأكثر وأن السلطة الحيوية الانضباطية والتنظيمية تتقدم أكثر فأكثر وأن موضوعها وغايتها هو الإنسان؟ كيف يمكن لسلطة كهذه أن تقتل إذا كان صحيحاً أن الأمر يتعلق أساساً بتحسين الحياة، وإطالة العمر ومضاعفة الحظوظ واستبعاد الحوادث أو تعويض الخسائر والعجز؟ كيف يمكن للسلطة في ظل هذه الشروط أن تطلب الموت وأن تقتل وأن تعطي أمراً بالقتل؟ أن تعرّض للموت ليس فقط أعداءها ولكن كذلك مواطنيها؟ كيف يمكن أن نُترك للموت وهدف هذه السلطة هو الحياة؟ كيف تمارس وظيفة الموت، في نظام سياسي مركز على السلطة الحيوية؟

هنا، في اعتقادي، تدخل مسألة العنصرية. أنا لا أقول بأن العنصرية تم اكتشافها في هذه الحقبة. لقد كانت موجودة قبل ذلك بكثير، ولكن كانت تعمل في مكان آخر، أو في جهة أخرى. ولكن الذي وضع وثبت وزرع العنصرية في آليات الدولة، هو انبثاق وبروز هذه السلطة الحيوية. في هذه اللحظة بالذات تم تثبيت العنصرية بوصفها آلية أساسية للسلطة، وصار عمل الدول الحديثة، وذلك في حدود معينة وفي ظل شروط معينة، لا يمر إلا عبر العنصرية.

ما هي العنصرية؟ إنها أولاً الوسيلة التي بها ندخل ميدان الحياة هذه، والذي أخذته السلطة بعين الاعتبار، وأحدثت قطيعة بين ما يجب أن يحيا وما يجب أن يموت. لقد ظهرت الأعراق في الاستمرارية البيولوجية للنوع الإنساني، وتميزت وترتبت، وتم تقدير بعض الأعراق بوصفها أعراقاً جيدة، وأخرى، على العكس، تم النظر إليها بوصفها أعراقاً دونية ووضيعة ودنيئة. كل هذا سيكون طريقة وكيفية لتجزئة هذا الحقل البيولوجي الذي أخذته السلطة على عاتقها، طريقة للنقل والتغيير داخل السكان، وللمجموعات السكانية الواحدة في مواجهة الأخرى. باختصار، إقامة نوع من الوقف ذي طبيعة بيولوجية داخل هذا الحقل الذي يظهر بوصفه ميداناً بيولوجياً على وجه الدقة. وهذا ما يسمح للسلطة بمعالجة السكان بوصفهم خليطاً من الأعراق أو، على وجه الدقة، معالجة النوع وتقسيمه إلى جماعات صغيرة، مصنفة على أساس العرق (أو تقسيم السكان إلى جماعات صغيرة، وهذه الجماعات الصغيرة هي أعراق). إنها الوظيفة الأولى للعنصرية، وظيفة تجزئة ووقف داخل الاستمرارية البيولوجية التي كانت فيما مضى غاية ووجهة السلطة الحيوية.

من جانب آخر، فإن للعنصرية وظيفة ثانية: إن لها دور إقامة علاقة

إيجابية، إذا أردتم، من النمط: «كلما قتلت، كلما حييت» أو «كلما أمت كلما عشت». أقول إن هذه العلاقة (إذا أردت أن تحيا، يجب أن تميت، ويجب أن تتمكن من القتل) لم يتم اكتشافها من قبل العنصرية أو الدولة الحديثة. إنها علاقة حرب: «من أجل أن تحيا يجب أن تقضي على أعدائك». ولكن العنصرية وظّفتها، أي أنه قد تم استخدام هذه العلاقة الحربية ـ «إذا أردت أن تحيا يجب على الآخر أن يموت» ـ بكيفية وطريقة جديدة كلية، ومتناسبة ومتلائمة بشكل دقيق مع ممارسة السلطة الحيوية. فمن جهة، ستسمح العنصرية بإقامة ما بين حياتي أنا وموت الآخر علاقة ليست من طبيعة عسكرية ومواجهة حربية، وإنما علاقة من طبيعة بيولوجية: «كلما اختفت أو انقرضت الأنواع السفلى، كلما تم إقصاء واستبعاد الأفراد غير الأسوياء أو الشواذ؛ وكلما قل الفاسد والمنحل بالنسبة للنوع كلما ـ ليس بالنسبة للفرد ولكن للنوع ـ عشتُ، وأصبحتُ قوياً وصلباً واستطعتُ أن أتكاثر». موت الآخر ليس فقط ضمانة شخصية لي، إن موت الآخر وموت العرق السيئ أو الدنيء والأسفل (أو المنحل والفاسد والشاذ)، هو ما يجعل الحياة بوجه عام أكثر طهارة ونقاء.

إذن ليست العلاقة علاقة عسكرية وحربية وسياسية، بل هي علاقة بيولوجية. وإذا ما استُخدمت هذه الآلية، فإن العدو الذي يجب القضاء عليه، ليس هو الخصم بالمعنى السياسي للكلمة، وإنما هو الخطر الخارجي والداخلي للسكان. بتعبير آخر، إن حق الإماتة وشرط الموت ليس مطلوباً في نظام السلطة الحيوية عندما يمتد إلى النصر على الخصوم السياسيين، ولكن عندما يمتد إلى القضاء على النوع ذاته أو على العرق. العنصرية بهذا المعنى هي شرط القبول والموافقة على الإماتة في مجتمع معياري. وحيثما كان هنالك مجتمع معياري، تكون هنالك سلطة حيوية، وبالتالي تكون العنصرية هي الشرط الذي يسمح بإماتة فرد أو شخص ما أو إماتة الآخرين. لا يمكن ضمان الوظيفة القاتلة للدولة إلا عندما تعمل الدولة على نمط السلطة الحيوية، وتستخدم العنصرية.

بهذا تفهمون الأهمية ـ أريد القول الأهمية الحيوية ـ للعنصرية في ممارسة السلطة: إنها الشرط الذي بواسطته نستطيع ممارسة حق القتل. إذا كانت السلطة المعيارية تريد أن تمارس الحق السيادي القديم في القتل، فيجب أن تمر عبر العنصرية. وبالعكس فإنه إذا أرادت سلطة السيادة، بمعنى السلطة التي لها الحق على الحياة والموت، إذا أرادت أن تعمل بالأدوات والآليات والتكنولوجيات

المعيارية، فيجب عليها أن تمر هي كذلك عبر العنصرية. طبعاً، لا أعني بالإماتة الموت الفعلي المباشر فقط، ولكن كذلك كل ما يميت بطريقة غير مباشرة كتعريض الناس للموت، مضاعفة أخطار الموت، أو ببساطة الموت السياسي كالإبعاد والرفض والإقصاء. . . إلخ.

انطلاقاً من هنا، أعتقد أننا نستطيع أن نفهم عدداً من الأمور. نستطيع أن نفهم، أولاً، الرابطة ـ أردت القول الرابطة المباشرة ـ التي أقيمت بين نظرية بيولوجية في القرن التاسع عشر وخطاب السلطة. وبالأساس فإن التطورية مفهومة بمعناها الواسع، أي ليس فقط نظرية داروين ذاتها وإنما مجموع المفاهيم والتصورات (مثل: تراتب الأنواع في شجرة مشتركة للتطور، الصراع من أجل البقاء بين الأنواع، الانتخاب والانتقاء الذي يقضي على الأنواع الأقل تكيفاً). لقد أصبحت، بالطبع، وخلال سنوات من القرن التاسع عشر، ليست فقط كيفية لكتابة ورسم للخط السياسي بألفاظ بيولوجية، وليست فقط كيفية لستر وإخفاء خطاب سياسي تحت شكل أو لباس أو ثوب علمي، ولكن كيفية حقيقية للنظر في العلاقات الاستعمارية وضرورة الحرب والجريمة وظواهر الجنون والأمراض العقلية، وتاريخ المجتمعات بمختلف طبقاتها، . . إلخ. بتعبير آخر، كل ما كانت هنالك مواجهة، وإماتة وقتل وصراع وخطر الموت، فإننا نفكر بها حرفياً بشكل تطوري.

ونستطيع أن نفهم أيضاً لماذا تطورت هذه العنصرية في المجتمعات الحديثة التي تعمل على نمط السلطة الحيوية، وأن نفهم لماذا انفجرت العنصرية إلى مجموعة من النقاط المتميزة، وهي بالضبط النقاط حيث الحق في الموت كان بالضرورة أمراً مطلوباً. ولسوف تتطور العنصرية مع الاستعمار ومع الإبادة الاستعمارية. عندما كان الأمر يقتضي قتل الناس وقتل الشعوب وقتل الحضارات، كيف كان ممكناً القيام بذلك عندما كانت هنالك سلطة من نمط السلطة الحيوية؟ كان ذلك من خلال مواضيع التطورية، من خلال العنصرية.

كيف يمكن صنع الحرب، ومحاربة الخصوم، وأكثر من ذلك تعريض المواطنين للحرب وقتلهم بالملايين وذلك منذ القرن التاسع عشر (أو منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر). . كيف يمكن القيام بذلك من دون تنشيط مواضيع العنصرية؟ كان الأمر يتعلق في الحرب بشيئين: هدم وتخريب ليس فقط الخصم السياسي، ولكن العرق الخصم، [هذا النوع] هذا الخطر

البيولوجي الذي يمثله العرق الآخر بالنسبة لنا كعرق. بالتأكيد، إننا نجد هنا، وبطريقة معينة، نوعاً من التعميم البيولوجي لموضوع العدو السياسي. ولكن، أكثر من ذلك، ستظهر الحرب ـ وهذا أمر جديد كلية ـ في نهاية القرن التاسع عشر، ليس كطريقة لتقوية عرقها الخاص بالقضاء على العرق المقابل أو الخصم (حسب موضوعات الانتقاء والصراع من أجل البقاء) ولكن كذلك كإفساد لعرقها الخاص. كلما كانت الأعداد التي تموت بيننا كبيرة، كلما كان العرق الذي ننتمي إليه أكثر صفاء وطهارة.

لديكم هنا، على كل حال، عنصرية حرب جديدة في نهاية القرن التاسع عشر، كانت ضرورية، فيما أعتقد، بفعل السلطة الحيوية. فعند القيام بالحرب، تمفصلت إرادة هدم وتخريب الخصم من جهة والخطر الذي يتحمله قتل أولئك الذين عمل، بالتحديد، على حمايتهم وتحسين وزيادة حياتهم، من جهة ثانية. يمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للجريمة. فإذا كانت الجريمة قد فُكِّر بها بلغة العنصرية، فذلك انطلاقاً من اللحظة التي توجب فيها إعطاؤها إمكانية في آلية السلطة الحيوية، وذلك بإماتة المجرم أو تنحيته جانباً. والشيء نفسه يُقال بالنسبة للجنون وأشكال الشذوذ المختلفة.

وإجمالاً، فإن العنصرية، في اعتقادي، تضمن وظيفة الموت في اقتصاد السلطة الحيوية، وذلك بحسب مبدأ موت الآخرين؛ إنها تقوية بيولوجية للذات، باعتبارها عضواً في عرق وعند سكان معينين، وبوصفها عناصر في وحدة متعددة وحية. ترون أننا بعيدون هنا عن عنصرية بسيطة وتقليدية ومعادلة لاحتقار وكره الأعراق لبعضها البعض. وبعيدون أيضاً عن تلك العنصرية المساوية للعملية الإيديولوجية، التي من خلالها تكون الدول أو الطبقات تحاول أن تجد خصماً أسطورياً، توجه نحوه العداوات. أعتقد أنها أكثر عمقاً من كونها تقليداً قديماً، وأكثر من كونها إيديولوجيا جديدة. إنها شيء آخر. ما يشكل خصوصيتها لا يرتبط بالعقليات والإيديولوجيات وأكاذيب السلطة. إنها ترتبط ـ وهذا أمر يجعلنا نبتعد عن حرب الأعراق وعن معقولية التاريخ ـ بالآلية التي تسمح للسلطة الحيوية بالعمل والممارسة. إذن، العنصرية مرتبطة بعمل الدولة التي تكون مجبرة على استخدام العرق، والقضاء على الأعراق وتطهيرها، من أجل أن تمارس سلطتها بسيادة. إنه تشغيل من خلال السلطة الحيوية لسلطة السيادة القديمة حول حق الموت الذي يتضمن تشغيل وتنشيط العنصرية. وهنا تجذرت العنصرية فعلياً.

تفهمون إذن، في ظل هذه الشروط، كيف ولماذا أن الدول الأكثر إماتة وقتلاً، هي كذلك الدول الأكثر عنصرية. بالطبع، يجب تقديم مثال النازية. إذ إن النازية هي قبل كل شيء هي شكل تطور السلطة التي تم إرساؤها منذ القرن الثامن عشر. فليس هنالك دولة انضباطية أكثر من النظام النازي، وليس هنالك من دولة حيث التنظيمات البيولوجية قد تم أخذها في الحسبان بطريقة شديدة ومتراصة ومضغوطة وأكثر إصراراً وإلحاحاً كالسلطة النازية. لا وجود لمجتمع أكثر انضباطاً وأكثر ضماناً كالمجتمع الذي تم وضعه، أو على كل حال تم تصوره من قِبل النازيين. فمن بين الأهداف المباشرة للنظام النازي، مراقبة المخاطر الخاصة بالعمليات البيولوجية.

ولكن لدينا كذلك هذا المجتمع العالمي المضمون بالحماية والمنظم والمنضبط عالمياً، ومنه انطلقت السلطة المميتة أو القاتلة، بمعنى تلك السلطة القديمة القائمة على السيادة أو سلطة السيادة في القتل. إن سلطة القتل التي تعبر الجسد الاجتماعي للمجتمع النازي، تظهر أولاً في أن سلطة القتل، سلطة الحياة والموت، لا تُعطى للدولة فقط، بل وتُوكل إلى سلسلة كاملة من الأفراد، أو إلى مجموعة معتبرة من الأفراد (سواء كانوا من الـ SA أو الـ SS إلخ)(*). وإلى حد ما، كل فرد له الحق في الحياة والموت على جاره في الدولة النازية، ليس أقلها سلوك الوشاية والتبليغ والتشهير والإدانة الذي سمح فعلياً بالتخلص والقضاء على ما كانت تسميه النازية بـ "العدو".

إذن، هنالك انطلاقة للسلطة المميتة أو القاتلة عبر الجسد الاجتماعي. وبما أن الحرب قد وضعت ضمنياً كهدف سياسي ـ ليس فقط كهدف سياسي من أجل الحصول على عدد من الأدوات والوسائل، ولكن كنوع من المرحلة القصوى أو الحلقة القصوى المحددة لكل العمليات السياسية ـ فيجب أن تؤدي هذه الحرب، بوصفها حرباً نهائية إلى التتويج الكلي. وبالنتيجة، فإن الأمر لا يتعلق وببساطة بهدم وتخريب الأعراق الأخرى الذي هو هدف النظام النازي، لأن هذا مجرد وجه واحد، أما الوجه الآخر فهو تعريض عرقه الذاتي والخاص للخطر المطلق والكلّي للموت. فالتعرض للهدم الكلي هو واحد من المبادئ المتضمنة ومن بين الواجبات الأساسية للطاعة النازية، وأهدافها السياسية. يجب أن نصل إلى نقطة

(*) يشير فوكو هنا إلى أجهزة المخابرات النازية وهي: SA وSS (م).

حيث السكان كلهم معرضون للموت. وحده تعريض السكان للموت الشامل هو الشيء الوحيد الذي يجعل منه عرقاً متجدداً، في مواجهة الأعراق التي قضي عليها نهائياً أو تم اَستُعبدت كلية.

لدينا إذن في هذا المجتمع النازي ذلك الشيء الاستثنائي: إنه المجتمع الذي عمم بشكل مطلق السلطة الحيوية، ولكن وفي الوقت نفسه عمم حق العاهل والسيد في القتل. الآليتان معاً، الآلية الكلاسيكية التي تعطي الدولة حق الحياة وحق الموت على مواطنيها، والآلية الجديدة المنتظمة حول الانضباط والتنظيم، باختصار الآلية الجديدة للسلطة الحيوية كانت متوافقة ومطابقة للآلية القديمة، بحيث نستطيع القول إن الدولة النازية مددت من حقل الحياة الذي حسّنته أو عدلته من خلال التحسين البيولوجي، وفي الوقت نفسه، هنالك حق السيد والعاهل الذي يضمن قتل أياً كان: ليس فقط الآخرين ولكن حتى خاصته ومواطنيه أنفسهم. هنالك شيء في النازية تطابق وتوافق مع السلطة الحيوية والديكتاتورية المطلقة في الوقت نفسه، وانتشر عبر الجسد الاجتماعي كله، وذلك بواسطة هذه الزيادة والإكثار والمضاعفة الاستثنائية من حق الموت والتعريض للموت. لدينا دولة عنصرية بشكل مطلق، دولة مميتة وقاتلة بشكل كامل ودولة انتحارية بشكل كامل. إذن هنالك دولة عنصرية، دولة قاتلة ودولة انتحارية. كل هذا يتآلف بالضرورة ويؤدي في الوقت نفسه إلى "الحل النهائي" La solution finale (الحل الذي بواسطته أرادت النازية القضاء على اليهود أو من خلالهم القضاء على كل الأعراق) الذي بدأ سنة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣. ثم لدينا تلك البرقية رقم ٧١ التي من خلالها أعطى هتلر في نيسان / أفريل ١٩٤٥ الأمر بهدم وتخريب شروط حياة الشعب الألماني ذاته(٥).

حل نهائي للأعراق الأخرى، وانتحار كلي للعرق [الألماني](*). إلى هذا الشيء تؤدي الميكانيكا المثبتة في عمل ووظيفة الدولة الحديثة. وحدها، بالطبع، النازية دفعت باللعبة، دفعت بحق السيد في القتل وآليات السلطة الحيوية إلى أقصى حد. ولكن هذه اللعبة مثبتة وموجودة بالفعل في عمل ووظيفة كل الدول. في كل الدول الحديثة وفي كل الدول الرأسمالية؟ لست متأكداً تماماً. أعتقد أنه وبالتدقيق ـ ولكن سيكون ذلك استدلالاً وبرهاناً آخر ـ فإن الدولة الاشتراكية

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

مطبوعة بعنصرية عمل الدولة الحديثة والدولة الرأسمالية. لقد تشكلت عنصرية الدولة في مثل تلك الظروف التي حدثتكم عنها، وكذلك الحال في تشكّل عنصرية اشتراكية. لقد دخلت الاشتراكية في اللعبة العنصرية في القرن التاسع عشر. وإذا قرأتم فورييه Fourier[٦]، في بداية القرن والفوضويين في نهاية القرن وجميع أشكال الاشتراكية، فإنكم ستحصلون على تركيبة عنصرية.

على أنه من المهم الإشارة إلى أنه يصعب الحديث في هذا الموضوع قليلاً، لأننا سنحتاج إلى أدلة وثوابت وبراهين كثيرة. ولكي أبرهن على ذلك، فإن هذا يتضمن (وهو ما لا أريد القيام به) القيام بذلك بطريقة مغايرة في نهاية هذا الدرس. وعلى كل حال، أريد أن أقول ما يلي: بشكل عام، يبدو لي - كاقتراح حر - أن الاشتراكية لم تطرح بالدرجة الأولى إلا المشاكل الاقتصادية والقانونية لنمط الملكية أو لنمط الإنتاج، ولم تطرح آلية السلطة ولم تحاول تحليلها. [الاشتراكية إذن][*] لا يمكن لها إلا أن تستغل ذات الآليات التي استعملتها السلطة التي رأينا أنها تكوَّنت عبر الدولة الرأسمالية والدولة الصناعية. وعلى كل حال، فإن الشيء المؤكد هو أن موضوع السلطة الحيوية الذي تطور في نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، لم يُنتقد من قبل الاشتراكية، ولكن تم اعتماده بالفعل وتطويره وزرعه وتحويره في بعض النقاط، ولكن لم يتم اختباره أو إعادة اختباره في قواعده وفي أنماط عمله (بمعنى أن النقد كان شكلياً ولم يحدث أي تغيير في آليات السلطة الرأسمالية، بل كل ما هنالك هو تحوير لبعض النقاط أما الأساس فبقي على حاله). وفكرة أن المجتمع أو الدولة أو ما يحل محلها لها وظيفة أساسية وهي إيلاء الاعتبار للحياة بغرض تدبيرها ومضاعفتها وتعويض نقائصها، يظهر لي أن هذه الفكرة قد تم أخذها واعتمادها كما هي من قبل الاشتراكية وكذلك بالنتائج التي تنجرّ عنها، أي على الدولة الاشتراكية أن تمارس حق القتل أو حق الإلغاء. وهكذا فإنكم ستجدون هنا عنصرية، ليست هي العنصرية العرقية ولكن عنصرية من نمط تطوري. لقد تم استغلال العنصرية البيولوجية بشكل كامل في الدول الاشتراكية (ذات النمط السوفياتي)، وكذلك فيما يتعلق بالأمراض العقلية والمجرمين والخصوم السياسيين... إلخ.

وما بدا لي مهماً أيضاً، وأشكَل علي طويلاً، هو أننا لا نجد على مستوى

(*) هكذا في النص الأصلي (م).

الدولة الاشتراكية عمل العنصرية ذاته، ولكننا نجده في الأشكال المختلفة لتحليل المشروع الاشتراكي طوال القرن التاسع عشر. ويظهر لي أن هنالك اشتراكية تؤكد بشكل خاص على التحولات الاقتصادية، كمبدأ للتحول والانتقال من الدولة الرأسمالية إلى الدولة الاشتراكية (بتعبير آخر، البحث عن مبدأ للتحول على مستوى العلميات الاقتصادية) وهذا لم يكن في حاجة، مباشرة على الأقل، للعنصرية. وفي المقابل، فإن الاشتراكية كانت مضطرة إلى التأكيد على مشكلة الصراع، الصراع مع العدو، وإقصاء الخصم داخل المجتمع الرأسمالي. وعندما تعلّق الأمر بالتفكير في المواجهة الفيزيائية مع الخصم الطبقي في المجتمع الرأسمالي، فإن العنصرية قد برزت وظهرت لأنها كانت الطريقة والوسيلة الوحيدة للفكر الاشتراكي، الذي كان هو أيضاً مرتبطاً جداً بموضوعات السلطة الحيوية، للتفكير بأسباب لقتل الخصم. عندما كان يتعلق الأمر بإقصائه اقتصادياً، ونزع امتيازاته، لم تكن ثمة حاجة إلى العنصرية. ولكن ما أن تعلق الأمر بالتفكير في الخصم ومواجهته وما يتبع ذلك من مخاطر على الحياة، وبالتالي ضرورة البحث عن أسباب للقتل، كل هذا أدى إلى استعمال عنصرية تطورية.

وبالنتيجة، ففي كل مرة يكون لديكم هذه الاشتراكيات أو أشكالاً من الاشتراكية ولحظات من الاشتراكية التي تدفع بمشكلة الصراع إلى حدودها القصوى، يكون لديكم العنصرية. وكانت الأشكال الاشتراكية الأكثر عنصرية، الاشتراكية البلانكية Blanquisme وكومونة باريس La commune de Paris. هكذا كانت الفوضوية أكثر عنصريةً من الاشتراكية الديموقراطية، وأكثر من الأممية الثانية، وأكثر من الماركسية ذاتها. العنصرية الاشتراكية لم يتم القضاء عليها في أوروبا إلا في نهاية القرن التاسع عشر. تم ذلك من خلال هيمنة الاشتراكية الديموقراطية (ويجب القول إنه إصلاح مرتبط بهذه الاشتراكية الديموقراطية). ومن جهة أخرى، هنالك مجموعة من العمليات كقضية درايفوس Dreyfus في فرنسا. ولكن قبل قضية درايفوس، كانت الاشتراكية عنصرية، لأن الاشتراكيين لم يعيدوا النظر (وبهذه النقطة أنهي الدرس) في آليات السلطة الحيوية - أو إنهم قبلوا بها أو اعتبروها بمثابة تحصيل حاصل - التي تم وضعها وتثبيتها في المجتمع والدولة منذ نهاية القرن الثامن عشر. كيف يمكن أن نوظف السلطة الحيوية وفي الوقت ذاته نمارس حقوق الحرب، حقوق القتل ووظيفة الموت من دون أن نمر عبر العنصرية؟ هذه هي المسألة. وأعتقد أن هذه هي المسألة دائماً.

الهوامش

(١) حول مسألة التكنولوجيات الانضباطية انظر كتاب: **المراقبة والمعاقبة**، مرجع سبق ذكره.

(٢) حول هذه الأسئلة انظر دروسه لعام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ بعنوان: السلطة الطب نفسانية.

(٣) يعود فوكو إلى مختلف هذه الآليات وخاصة في دروسه لعام ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ حول الأمن والإقليم والسكان، ودروسه في عام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ الخاصة بمولد السلطة الحيوية.

(٤) يرجع فوكو إلى النظرية التي تم بلورتها في فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر وذلك من قبل: B. - A. Morel: *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857.

(٥) منذ ١٩ آذار/ مارس اتخذ هتلر مجموعة من الإجراءات لهدم البنيات التحتية للصناعة الألمانية. هذه الإجراءات تم التعبير عنها في مرسومين بتاريخ ٣٠ آذار/ مارس و٧ نيسان/ أفريل. انظر الترجمة الفرنسية لكتاب سبير: **في قلب الرايخ الثالث**، A. Speer: *Au cœur du Troisième Reich*, Fayard, Paris, 1971.

(٦) انظر بشكل خاص كتاب: De Ch. Fourier: *Théorie des quatre Mouvements et des Destineés générales*, Leipzig / Lyon, 1808.

[١٢]

ملخص الدروس

من أجل إنجاز تحليل ملموس لعلاقات السلطة، يجب التخلي عن النموذج القانوني للسيادة. يفترض هذا النموذج أن الفرد موضوع قانون وحقوق طبيعية أو سلطة بدائية، كما يجعل من إبراز التكوّن الأمثل للدولة هدفاً ويجعل أخيراً من القانون المظهر الأساسي للسلطة. لا يجب دراسة السلطة انطلاقاً من الحدود الأولية أو البدائية للعلاقة، ولكن انطلاقاً من العلاقة ذاتها، باعتبار أن العلاقة هي التي تحدد العناصر التي تقوم عليها. وبدلاً من افتراض وجود رعايا مثاليين استطاعوا التخلي عن حقوقهم ليخضعوا للسلطة، يجب البحث في علاقات الإخضاع التي تصنع الرعايا. وبدلاً من البحث عن الشكل الموحد أو النقطة المركزية التي منها تشتق جميع أشكال السلطة، يجب أن نترك هذه الأشكال تعبّر عن قيمتها في تعددها واختلافها وخصوصيتها وانقلاباتها: إذن دراستها كموازين قوى تتقاطع ويحيل كل منها إلى الآخر وتتقارب أو بالعكس تتعارض وتميل إلى الإلغاء. وأخيراً، بدلاً من إعطاء ميزة للقانون بوصفه مظهراً للسلطة، من الأفضل أن نحاول دراسة تقنيات الإكراه المختلفة التي تمارسها.

إذا كان يجب تجنب تحليل السلطة بناء على المخطط المقترح من قبل التكوين القانوني للسيادة، وإذا كان يجب تحليل السلطة حسب علاقات القوة، فهل يجب تحليلها وفقاً للشكل العام للحرب؟ هل يمكن للحرب أن تكون أساس تحليل علاقات السلطة؟

يتضمن هذا السؤال عدة أسئلة أخرى، منها:

- هل يجب اعتبار الحرب حالة أولى وأساسية وأن جميع الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالسيطرة والتصنيف والتمييز متفرعة عنها؟

- هل العمليات المتناقضة والمتعارضة والصراع بين الأفراد والجماعات والطبقات ناجمة في النهاية عن العمليات العامة للحرب؟

ـ هل يمكن أن تكون المفاهيم المشتقة من الاستراتيجية والتكتيك بمجموعها وسيلة صالحة وكافية لتحليل علاقات السلطة؟

ـ هل تشكل المؤسسات العسكرية والحربية، وبشكل عام الإجراءات المستخدمة لخوض الحرب من قريب أو بعيد، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، نواة للمؤسسات السياسية؟

ـ ولكن السؤال الذي يجب طرحه هو: منذ متى وكيف بدأنا نتصور أن الحرب قائمة في علاقات السلطة، وأن هنالك معركة مستمرة وغير منقطعة تعمل في السلم، وأن النظام المدني هو بالأساس نظام معركة؟

هذه هي الأسئلة التي حاولنا طرحها في دروس هذه السنة. كيف أدركنا الحرب من خلال السلم؟ من بحث في ضجيج الحرب وفي وحل المعارك عن مبدأ المعقولية للنظام والمؤسسات والتاريخ؟ من هو أول من فكر في أن السياسة هي استمرار للحرب بطرق ووسائل أخرى؟

هنا تظهر مفارقة أولية من النظرة الأولى. فمع تطور الدول في بداية العصر الوسيط، يبدو أن المؤسسات والممارسات الحربية قد عرفت تطوراً ملحوظاً. من جهة، هنالك توجه إلى أن تتمركز في يد سلطة ويكون لها الحق والوسائل الحربية، ولقد قادها خط تطوري أدى بها إلى أن تصبح امتيازاً من امتيازات الدولة. ومن جهة أخرى تتجه الحرب لتكون قطعة احترافية وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بدقة. بكلمة: هنالك انتقال من مجتمع تخترقه علاقات حربية إلى دولة مجهزة بمؤسسات عسكرية.

وما أن أنجز هذا التحول حتى ظهر نوع من الخطاب حول علاقة المجتمع بالحرب، وتشكّل خطاب حول علاقة المجتمع بالحرب. لقد جعل الخطاب التاريخي ـ السياسي، المختلف تماماً عن الخطاب الفلسفي القانوني المرتبط بمسألة السيادة، من الحرب الأساس الدائم لكل مؤسسات السلطة. ظهر هذا الخطاب بعد نهاية الحروب الدينية بقليل وبداية الصراعات السياسية الإنجليزية الكبرى في القرن السابع عشر. وبحسب هذا الخطاب الذي كان يمثله في إنجلترا مؤرخون أمثال كوك وليلبورن، وفي فرنسا أمثال بولانفيلييه ولاحقاً بوات ـ نانسي، فإن الحرب هي التي تسبق قيام الدول: ولكن ليست الحرب المثالية ـ تلك الحرب التي تخيلها فلاسفة الحالة الطبيعية ـ وإنما الحرب الواقعية والمعارك

الفعلية هي التي أنجبت القوانين في وسط الحملات والغزوات والمدن المحروقة وتستمر بعنف داخل آليات السلطة، أو على الأقل تشكّل المحرك السري للمؤسسات والقوانين والنظام. فخلف النسيان والأوهام والأكاذيب التي تحاول أن تقنعنا بضرورات الطبيعة أو متطلبات وظيفية للنظام، تقبع الحرب: إنها علامة السلم. إنها تقسم الجسد الاجتماعي دائماً، وتضع كل واحد منا في هذا الجانب أو ذاك. ولا يكفي أن نجعل من هذه الحرب مبدأ للتفسير، بل يجب تنشيطها وإخراجها من الأشكال المقنعة والصماء والخرساء التي تتبعها، والوصول بها إلى المعركة الحاسمة التي يجب أن نستعد لها إذا أردنا الانتصار.

من خلال هذا الموضوع المتميز بشكل غير واضح، نستطيع تقدير أهمية هذا النوع من التحليل:

١ ـ لا تستطيع الذات المتحدثة في هذا الخطاب أن تحتل وضعية المشرِّع والفيلسوف، أي وضعية الذات الكلية. في هذا الصراع العام الذي تتحدث عنه، إنها بالقوة في هذه الجهة أو في تلك الجهة، إنها في المعركة ولها أعداؤها، وإنها تقاتل من أجل نصر ما. إنها تبحث من دون شك عن الحق ولكن يتعلق الأمر بحقها ـ حق خاص تطبعه علاقات الغزو والهيمنة والأقدمية: حقوق العرق، حقوق الغزاة أو الاحتلالات العائدة إلى آلاف السنين. وإذا ما تحدثتْ عن الحقيقة، فإنها تتحدث عن حقيقة منظورة وحقيقة استراتيجية تمكّنها من تحقيق النصر. إذن لدينا هنا خطاب سياسي وتاريخي يتصل بالحقيقة والقانون، ولكن يبعد نفسه بشكل ظاهري عن كل كلية قانونية ـ فلسفية. ليس دوره هو ذلك الدور الذي حلم به المشرعون والفلاسفة من صولون Solon إلى كانط Kant: أي التدخل بين الخصوم، والتموضع في وسط أو فوق النزاع، وفرض هدنة وتأسيس نظام للمصالحة. يتعلق الأمر بوضع قانون اللاتفاوت واللاتماثل والتمايز، قانون يعمل كامتياز ينبغي المحافظة عليه أو استرجاعه. يتعلق الأمر بمعرفة حقيقة تعمل بوصفها سلاحاً. تُعتبر الحقيقة والقانون بالنسبة للذات التي تتحدث داخل هذا الخطاب، إما أوهاماً أو مكائد.

٢ ـ يتعلق الأمر كذلك بخطاب يقلب القيم التقليدية للمعقولية. يبدأ التفسير من الأسفل، وهذا لا يعني التفسير بما هو بسيط وأولي، بما هو أكثر وضوحاً، بل بما هو أكثر ضبابية وغموضاً وعشوائية. ما يجب أن يكون مبدأ التحليل هو غموض العنف والأهواء والأحقاد والانتقام، وكذلك نسيج الظروف الواقعية التي

تؤدي إلى الهزائم والانتصارات. على إله المعارك الاهليجي المتجهّم أن يضيء أيام النظام الطويلة وأيام العمل والسلم، ويجب أن يعكس العنف التوازنات. وهكذا مقابل مبدأ في التاريخ والقانون نعطي قيمة أكبر لسلسلة الوقائع الخام (قوة جسدية، هزائم وانتصارات، مؤامرات وتحالفات)، وفوق هذا التشابك ترتسم معقولية متنامية، معقولية الحسابات والاستراتيجيات. وكلما ركبنا هذه المعقولية كلما أصبحت هشة وقبيحة أكثر فأكثر، وارتبطت بالوهم والخرافة والخداع والمخاتلة. إذن لدينا هنا عكس كل التحاليل التقليدية التي تحاول أن تجد الضرورة وراء الصدفة وخلف العنف المرئي للأجساد والعواطف، معقولية أساسية ودائمة وهي مرتبطة جوهرياً بالحق والخير.

٣ ـ ينمو هذا النوع من الخطاب ويتطور كلية في البُعد التاريخي. لا يعمل على محاكمة التاريخ والحكومات الظالمة، ولا يحيل التجاوزات والعنف إزاء مبدأ مثالي للعقل أو للقانون، ولكن يعمل بالعكس على أن يوقظ في المؤسسات والتشريعات الماضي المنسي للصراعات الواقعية، والانتصارات والهزائم المقنعة والدم الذي جف في نص القانون. إنه يتعاطى، كحقل مرجعي، الحركة اللانهائية للتاريخ. ولكن من الممكن أن يعتمد على الأشكال الأسطورية القديمة (العصر الغابر للأجداد والأسلاف، عودة المملكة الجديدة التي تمحو الهزائم القديمة)؛ إنه خطاب قادر على أن يحمل حنين الأرستقراطية المنتهي وحدّة الانتقامات الشعبية.

وإجمالاً، فإنه في مقابل الخطاب الفلسفي ـ القانوني الذي ينتظم حول مسألة السيادة والقانون، فإن هذا الخطاب يظهر استمرارية ودوام الحرب في المجتمع. إنه خطاب تاريخي سياسي، خطاب تعمل فيه الحقيقة بوصفها سلاحاً من أجل انتصار منحاز؛ إنه خطاب نقدي بشكل مبهم وفي الوقت نفسه أسطوري إلى حد بعيد.

لقد خصصنا دروس هذا العام لظهور هذا الشكل من التحليل: كيف تم استعمال الحرب (ومظاهرها المختلفة: الاجتياح، الغزو، الانتصار، علاقة المنتصرين بالمهزومين، السرقة والاغتصاب، التمرد والانتفاضة) كوسيلة لتحليل التاريخ وبشكل عام للعلاقات الاجتماعية:

أ) يجب في البداية استبعاد بعض القرابات أو الأبويات الخاطئة، وخاصة تلك المتعلقة بهوبز. فما يسميه هوبز بحرب الكل ضد الكل ليست حرباً حقيقية وتاريخية، ولكنها لعبة من التمثلات، كل طرف فيها يقيس الخطر الذي يمثله

عليه الطرف الآخر، يقدِّر إرادة الآخرين في المعركة، ويقدِّر الخطر الذي يمكن أن يقع هو فيه إذا ما قرر اللجوء إلى القوة. السيادة ـ سواء تعلق الأمر بـ "جمهورية مؤسسات" أو "جمهورية تملك" ـ لا تقوم على واقع الهيمنة ولكن على حساب يسمح بتجنب الحرب. إنها حالة اللاحرب في نظر هوبز هي التي تؤسس الدولة وتمنحها صورتها الخاصة.

ب) لقد تم وضع الخطوط الرئيسية لتاريخ الحروب بوصفها الأرضية التي انبثقت عنها الدول، من دون شك، في القرن السادس عشر وفي نهاية الحروب الدينية (في فرنسا على سبيل المثال عند هوتمان). ولكن هذا التحليل تطوّر في القرن السابع عشر بشكل خاص. ظهر أولاً في إنجلترا عند المعارضة البرلمانية والطهريين، وذلك بفكرة أن المجتمع الإنجليزي مجتمع غزو وذلك منذ القرن الحادي عشر: كانت الملكية والأرستقراطية، بمؤسساتهما الخاصة، مستوردتان من النورمانديين، في حين أن السكان الساكسون قد احتفظوا، ليس من دون ألم ومشقة، ببعض آثار حرياتهم البدائية. على هذا الأساس من الهيمنة الحربية، فإن المؤرخين الإنجليز أمثال كوك أو سلدن أعادوا كتابة الحلقات الرئيسية لتاريخ إنجلترا، كل واحد منهم قد حلله إما كنتيجة أو كاستئناف لحالة الحرب التاريخية الأولى بين عرقين عدويين ومختلفين في مؤسساتهما ومصالحهما. وقد تكون الثورة التي عاصرها هؤلاء المؤرخون وتزعموها أحياناً هي المعركة الأخيرة لهذه الحروب القديمة.

نجد تحليلاً مماثلاً لهذا في فرنسا، ولكنه جاء متأخراً نسبياً. كان يوجد خاصةً في الأوساط الأرستقراطية في نهاية حكم لويس الرابع عشر. وقد أعطاه بولانفيلييه شكله وصياغته الصارمة جداً. ولكن يُروى التاريخ هذه المرة وتتم المطالبة بالحقوق باسم المنتصر. وتخص الأرستقراطية الفرنسية نفسها بالأصل الجرماني، وبحق الغزو، أي بالتملك على كل أراضي المملكة، والهيمنة المطلقة على جميع السكان الغاليين أو الرومانيين، ولكنها تسند لنفسها أيضاً حقوقاً وامتيازات بالنسبة للسلطة الملكية التي لم تتأسس في الأصل إلا برضاها وموافقتها. إن التاريخ المكتوب بهذا الشكل، مثلما هو الحال في التاريخ الإنجليزي، يعتبر تاريخ المواجهة الدائمة بين المنهزمين والمنتصرين، وما يتبع ذلك من انتفاضات وتنازلات، على أنه تاريخ اغتصاب وخيانة الملك للنبالة التي انحدر منها وتواطئه المخالف للطبيعة مع بورجوازية من أصل غالي ـ روماني.

ولقد تم استعادة هذا المخطط من قبل فريريه وخاصة من قبل بوات ـ نانسي وكان رهاناً لسلسلة كاملة من السجالات ومناسبةً لبحوث تاريخية معتبرة حتى مجيء الثورة.

المهم هو أن يتم البحث عن مبدأ التحليل التاريخي في ثنائية الأعراق وحرب الأعراق. انطلاقاً من هنا وبواسطة أعمال أوغسطين وأميدي تييري سينمو ويتطور في القرن التاسع عشر نوعان من القراءة والتحليل التاريخي: نوع يتمحور حول صراع الطبقات، والآخر على المواجهة البيولوجية(*).

(*) نُشر هذا الملخص أولاً في *L'Annuaire du Collége de France, 76^e année, Histoire des système de pensées, année 1975 - 1976*. 1976, p. 361 - 366.

وأعيد نشره في: M. Foucault, *Dits et écrits*, 1954 - 1988. vol III, n° 187, p. 124 - 130.

المحتويات

صدر للمؤلّف

□ **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

□ **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

□ **المنهج البنيوي: بحث في الاصول والمبادئ والتطبيقات**، عين مليلة (الجزائر)، دار الهُدى، ٢٠٠١.

□ **الخطاب الفكري في الجزائر: من النقد إلى البناء**، الجزائر، دار القصبة، ٢٠٠٢.

كُتب ومراجع فلسفية

صادرة

عن دار الطليعة

□ **تاريخ الفلسفة** — إميل برهييه
مجموعة من ٧ أجزاء
(طبعة ثانية)

□ **الموسوعة الفلسفية** — إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
(طبعة سابعة) — بإشراف: م. روزنتال وب. يودين

□ **معجم الفلاسفة** — إعداد: جورج طرابيشي
(طبعة ثانية مزيدة ومنقحة)

□ **رسالة في اللاهوت والسياسة** — سبينوزا
(طبعة رابعة)

□ **هيغل: موسوعة علم الجمال**
ـ المدخل إلى علم الجمال / فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي / الكلاسيكي / الرومانسي

□ **هيغل: علم ظهور العقل** — ترجمة مصطفى صفوان
(طبعة ثالثة)

□ **هيغل: كتابات الشباب** — المطران انطوان ـ حميد موراني

□ **تطور الفكر الفلسفي** — ثيودور أويزرمان
(طبعة رابعة)

□ **مداخل الفلسفة المعاصرة** — تأليف: جماعة من المؤلفين
فكرة الفلسفة منذ هيغل، الأفكار — ترجمة: د. خليل أحمد خليل
السياسة، التحليل النفسي، علم العلم،
الوجوديات، البنيوية، الفكر التقني

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل ال BHV ـ بناية البارادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣

٢٠٠٠/٠٣/١٣٥٣

«يجب الدفاع عن المجتمع»

☐ يندرج هذا الكتاب في سياق نشر الأعمال الفكرية الأخيرة للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤). ومن هذه الأعمال دروسه التي ألقاها في "الكوليج دي فرانس" في السنوات ١٩٧١ ـ ١٩٨٤. وتولت هذه العملية مجموعة من تلامذة الفيلسوف على رأسهم: فرانسوا إوالد، ودانيال ديفار، وألخندرو فونتانا... إلخ. وتقوم دارا نشر "غاليمار" و"سوي" بطباعة هذه الأعمال ضمن سلسلة "دراسات عليا"، التي ترعاها مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية. ولقد تمّ إلى حد الآن، نشر ثلاثة كتب هي: غير الأسوياء (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥) وتأويلية الذات (١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، و يجب الدفاع عن المجتمع (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦).

☐ يتساءل ميشيل فوكو في هذه الدروس عن مُلاءمة نموذج الحرب لتحليل علاقات السلطة، وحدّد السلطة بشكلين: السلطة الانضباطية التي تُطبّق على الجسد بواسطة تقنيات الرقابة ومؤسّسات العقاب؛ والسلطة الحيوية التي تُمارس على السكان والحياة والأحياء. وبتحليله لخطاباتٍ حول حرب الأعراق والغزو والاجتياح، ولا سيما خطابات هوبز، وبولانفيلييه، ومونلوزييه، وبوات ـ نانسي، وأوغسطين تييري... إلخ، بيّن ميشيل فوكو "جينيالوجيا السلطة الحيوية" و"عنصرية الدولة الحديثة"، وأكد أن منطق العلاقة بين السلطة والمقاومة ليس هو منطق القانون، بل منطق الصراع: إنه لا ينتمي إلى نظام القانون وإنما إلى نظام الاستراتيجية. وعليه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل من المناسب قلب مأثور كلوزفيتز، والقول «إن السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى»؟. تم إلقاء الدروس المنشورة في هذا الكتاب ما بين شهر كانون الثاني / جانفي وآذار / مارس ١٩٧٦ في "الكوليج دي فرانس"، أي ما بين صدور كتابيه: المراقبة والمعاقبة (١٩٧٥) وإرادة المعرفة (١٩٧٦).

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ISBN 9953-410-62-3

